روي عن شيخ علي بن عمر انه قال رأيت ربي الف مرة في نومي فقلت
يا رب اني اخاف زوال الايمان فامرني ان اقرأ في كل يوم مرتين
بين سنة الفجر وفرضه اللهم يا حي يا قيوم يا بديع السموات
والارض يا ذا الجلال والاكرام يا من لا اله الا انت
اسألك ان تحيي قلبي بنور معرفتك

افادنا شيخ الامام العلامة حافظ الدين النسفي رحمه الله تعالى شعر
فسبحان الخالق حين جاء الملكان لو اصار سؤالا جوابا
متطويا وذكر حالهم ربي الله لا اله سواه ورسولي محمد مصطفاه
امامي كتاب ربي ودیني ما الخليل فيه صفاه
وفعلي قبيح ومذهبي حسن اسأل الله عفوه ورضاه

معمای کوکب

بحق آدمی وحسن هوا   مرکوم لرزتو رشد وللت فوی

معمای قاسم

قصد ایم ایروب دیدم لوک ندقرای ماه دو
شرم ایدوب اورتدی یوزنی ونرمدی ساعجی جوهر

معمای معصوم

معحق حسنی بخو اندم نابنیش ای حبیب
معحقعابی سر بو آمد سر کشیدم لرطسب

معمای سلطان
محمد

یا دولت سلطنت قدرتو کم لایق بجام در
طلب تاجن محمد الله کم سیزع اوبعی حق

قال علي رضي الله عنه

لئن كان علم الطب ينجي من الردى ... ويشفي فما بال الطبيب يموت
وما الطب الا علم ظن وشبهة ... وليس لاحكام الظنون ثبوت
وما هو مكتوب عليك فكائن ... وما لك مكتوب فليس يفوت
فسلّم وأيقن ان ربك قادر ... قضاياه تجري والعباد سكوت

قال النبي عليه السلام

الشهر ... كلكم تمتنا
والخمول نعمة كلكم تتوقى ...
صدق رسول الله

حافظ است

عمر بگذشت به بی حاصلی و بلهوسی ای پسر جام میم ده که به پیری برسی

اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله

وفي الملتقط لناصر الدين وفي سير زيادات قاضي خان على ان دار الاسلام لا تصير دار الحرب باجراء احكام الكفر في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وعند ابي حنيفة رحمه الله انما تصير دار حرب بثلث اجراء احكام الكفر وذكر شمس الائمة الحلواني وان لا يحكم فيهما بحكم الاسلام وان تكون متصلة ليس بينهما بلدة من بلاد الاسلام وان لا يبقى فيهما مؤمن امنا باسلام ولا ذمي امنا بامانه الاول وهو الذمة لان الدار انما ينسب الى اهل الحرب عند ظهور قدرة اهل الحرب وغلبتهم وقوتهم لا تظهر الا عند وجود هذه الشرائط كلها

مجمع الفتاوى

حب السعال نشاسته كثيرا وصمغ عربي ولوز مقشر وباقلا مقشر
وحب ارمني اجزاء سواء يسحق وينخل ويعجن بلعاب حب السفرجل ويعمل
حبا كالفلفل ويستعمل وقت النوم نسخة اخرى رب السوس ونشاسته
وكثيرا ولوز حلو مقشر وصمغ عربي من كل واحد ثلثة دراهم سكر خمس دراهم
يدق وينخل ويعجن بلعاب حب السفرجل ويحبب ويجفف في الظل ويستعمل
وقت النوم

RAĞIP P.
Ks. N.
368

T.C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜHÜRÜ
Sayı: 276

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر لنا اتمامه ونسالك العون في اختتامه

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله واله

مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى

الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله ابن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح

جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته

وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر

في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه

ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من

المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ

المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفقت باختتامه مشتملا على نكات

وجوه مونقة على قواعد المعقول وتفريعات مرضية بعد ضبط الاصول وترتيب انيق

لم يسبقني عليه احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الامد جعلته

غراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستعلى

باسمه العالي في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد

في سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الكفر والطغيان وامتن بحسن مساعيه

المشاعر والاركان رافع لواء الشريعة الغراء محيي مراسم الحنيفية البيضاء غياث الحق و

الدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايدي المتين في اعلاء كلمة الدين المبين

اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه وشدد باوتاد الخلود اطناب عزه وعلائه فهو الذي

قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكمال قصور الشرع في اوان قصوره وقد

بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طرق الدين القويم معلما ومنارا فاختصاص

هذه الكرامات الابنية اوجب التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بتشريف القابه

فلا يعول عن الالتفات الى ابناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلا عن ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم

وصفاتهم سميت الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمني عن الخطاء

والخطل كلاما وعن السهو والزلل قلما واقداما اليه يصعد الكلم الطيب ش افتتح بالضمير قبل

الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر اسمه كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى و

بالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى وانه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم كان جمعا

فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو قوله نخل خاوية ونخل منقعر

من نهاهم لاصولها من مسارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء ش القبول الاول في الصبا

حتى ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رفيعة الجوانب ش اي لطيفة الاطراف والجوانب م دقيقة

المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات

خيام الاستتار ابتلاء القلوب الراسخين ش فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على

قوله وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول

الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها ولم يظهر احدا من خلقه عليها م والنصوص منصة

عرائس ابكار افكار المتفكرين ش منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة م وكشف القناع عن جمال

مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه ش اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله

عليه وعلى آله م ثم رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين ش اراد

بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين و

مسالكهم مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ

سلوكهم هو لفظ النص يعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان قصر الاحكام
ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها
م وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد شغله
وسعد جده يقول لما رايت فحول العلما مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه س اي
مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان من قبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه م الامام
مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان
مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع لحاظه س اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه
من غير ان ينظر اليه قصدا م اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت س اي طلبت م تبيين مراده وتفهيمه
وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال
العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز س اختار في الايجاز العروة وفي السحر
الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان
الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا
فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع م وسميته بتنقيح الاصول
والله مسئول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم
اصول الفقه س اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال م

والاصل ما يبتنى عليه غيره س فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم
على دليله م وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد س وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما ركبت من امور بحيث اخترعها باعتبار تركيبها
ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والنوع والجنس ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا اللفظ
لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق
عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل
لا ينعكس ولما كان تعريف الاصل تعريفا اسميا اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر
في المحصول لا يطرد م لانه س اي الاصل م لا يطلق على الفاعل س اي العلة الفاعلية م والصورة س اي العلة
الصورية م والغاية س اي العلة الغائية م والشروط س كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق
على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان هذه الاشياء لا تسمى اصلا فلا
يصح هذا التعريف لاسمي م والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول س هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اي ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في
قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف
اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد
طرفان طرف الفعل وطرف الترك بمعنى عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في القسمين م
وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني
اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من القسم الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم

فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها

ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب

وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن

ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون

بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي

الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من

الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر

والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت

بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة

انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات

او الوجدانيات او العمليات ومن ثمه سمى الكلام فقها اكبر م وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها

التفصيلية س فالعلم جنس وما بقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد

الحكم المصطلح في الاصول وهو خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي

ليست باحكام عن الحد اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب

الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب

الله بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان وتصديق النبي عليه السلام ونحوه مما لا يكون موقوفا على الشرع لتوقف الشرع

عليه م الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احترازا عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة

وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد

يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية

يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف

الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال م والحكم قيل خطاب الله تعالى س

هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله م المتعلق بافعال المكلفين س

يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله م بالاقتضاء س اي الطلب

وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم

كالكراهة م او التخيير س اي الاباحة م وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما

س اعلم ان الخطاب اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان

هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي

وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون

الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق

هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر

في صورة لا يدل على اتحادهما م وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا س بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم

الشرعي خطاب الله الى آخره والحكم على هذا اسناد الى آخره م والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب

كالوجوب والحرمة مجازا س بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول م كالخلق على المخلوق س لكن لما شاع فيه

صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية م يرد عليه س اي على تعريف الحكم بانه خطاب الله الى آخره

م ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو س اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين

الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا م وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي س كجواز بيعه وصحة اسلامه

وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه

بنعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لايصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي

ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لاعينه وسيجي في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله م فيبقى تعالى

بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس س اذ لا خطاب ههنا م الان تعالى س اعلم ان المصادر

قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الان يقال من هذا القبيل فانه استثناء

مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال

م يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس س فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع

الاشكال م وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا س اي في الجمع انهما حكم فان المراد منهما من الايمان التصديق

فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس

حكم مع انه ليس من افعال الجوارح م ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين س لانه قال في حد

الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه

العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار م الا ان تعالى نعني

بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح س فاندفع بهذه العناية التكرار

وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب م والشرعية

ما لا يدرك لولا خطاب الشارع س سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة

يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه

لا يعلم الحكم في المقيس م فيدخل في حد الفقه حسن كل شي وقبحه عند نفاة كونهما عقليين س اعلم ان عندنا

وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك بالعقل وبعضها لا بل هو موقوف على خطاب

الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا

جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان

من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عندا فيد

فيدخل في الفقه ما ليس منه فلا يكون هذا الحد جامعا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري م ولا يراد

عليه س اي على حد الفقه المصطلح م التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه

وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل س اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم

وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك ما قول هذا القيد ضايع لانا لا نم انه

لو لم يخرج لكان الشخص العالم بهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل ان الشخص العالم بها ... بل

من ادلتها سواء علم كونها من الدين اولم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم

الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمسائل غريبة فانه من الفقه لكن

العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل

لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض

لعدم نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه

والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين بعض

لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة ثم لم يدر الدهر اي ذا صلف الا اكلم فلانا دهرا بالتنكير فابو حنيفة

قال لا ادري ما الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ

وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد

ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال م بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر

نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها س فالمعتبر ان يعلم

في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة كانوا فقهاء في وقت نزل بعض

الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكرو لم يطلق

قال

بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب

السعف الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ... احكام يسمى فقيها

الفقه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الاخذ من الوصول عليه لعدم الاجماع في زمنه
لا المسائل القياسية للاول بل شرطه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل
ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجمل التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر
نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات
كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم
يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل
مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه
العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى م واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وان كان فرعا للثلثة س لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى
عليه الفقه اي شيء هو فقال هو مجموع الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما
القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول م
اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها س فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا ليس بمثبت
بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس
حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظير في قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة
المصاهرة اي قياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها فالحرمة في المقيس عليه ثابتة
اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه
باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول م وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وقولنا توصلا قريبا احتراز عن المبادي كالعربية والكلام واما قال
على وجه التحقيق احترازا عن الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على
وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبتنى
عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
اي اذا استدل بالتي على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا
هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدل
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم والملازمات الكلية هي القضايا كقولنا هذا
الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا ولعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه
لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس
على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب
يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل
اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من ادلة الشرع انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على
شرائط نذكره في موضعها وذلك بان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس
قد ادى اليه راي المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلت كبرى
او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية
الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل
بها اليه الظاهر ان هذا مختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل

الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث
التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد
لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راى ابى حنيفة
وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسايل الفقه ولا يقال
الى الفقه لان الفقه العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى فان تحقق المقلد ان يقلد
مجتهدا يعتقد ذلك المقلد راى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا اى فى معنى القضية الكلية انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة حقيقة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم ككون هذا الشى علة لذلك فان
هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة ونحو
ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية
سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى
وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسايل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم
ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا و
كل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة
من مسايل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف
بهذه الصفات يثبت هذا الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث المعدودة مندرجة
تحت القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسايل الفقه فهذا معنى التوصل القريب

المذكور واذا علمت ان جميع مسايل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا وهو ثابت
او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة
للثانية بعضها ناشية عن الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية
والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة قوله يبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الخ قوله يبحث متعلق بحد
هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا وجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد
بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها ما هو
الادلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة
الاربعة ما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة
اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن لها مدخل
في لحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه قديما
فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع
تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام
ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو
مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في
القضايا التي هي مسايل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد
يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو ذلك

والمراد بالعوارض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعوارض الذاتية ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالتعجب للانسان او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالحركة للانسان بواسطة كونه حيوانا

الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فمعزل عن هذا العلم ومن مسايله ويلحق به البحث عما يثبت للادلة

وهو الحكم وعما يتعلق به س الفهم المجرد في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله يبحث وقوله عما يثبت

اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق

به يحتمل الامرين احدهما ان يراد به ان ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم

الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا

العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث المتعلقة

الناشية من الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم ومن مسايل قليلة ذكر على انها لواحق ولوازم لمسايل

هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى التصور والتصديق

فمعظم مسايل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور

الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث ذكر على طريق التبعية فهكذا هاهنا

وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول و

قوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد ثبوته بالادلة الاربعة

ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة

صحيح وببعضها لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس

مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد

به الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث

الموضوع والمسايل اردت ان اشبعك بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان الالبق بهذا

الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن

الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى شيء كما ان

في الاصول يبحث عن الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض

العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين

وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو

باتحاد المعلومات اي المسايل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد

ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح

على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظر وهو

بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض

ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما

ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض

التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث فيه

عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون

للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن

الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني

لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب

والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين في الواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا

للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة

ولا يبعد ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها لحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان

يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبداء فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره ننقل في ذلك الغير

حتى ينتهي التسلسل في المبدا او لانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين

ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها لان اتحاد العلمين في اصلافهما بحسب اتحاد المعلومات في اختلافهما والمعلومات
من المسايل فكان المسايل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسايل
وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهية اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع
علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف
المحمول لان الحيثية منهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن تلك الحيثيتين
والواقع خلاف ذلك م فقد رتب الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول
في الكتاب اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ش فخرج سائر الكتب والاحاديث
الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القران
بما نقل في المصحف فان سيل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القران فاجبت عن هذا
بقولي م ولا دور لان المصحف معلوم في العرف ش فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القران
ثم اردت تحقيق في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف
على هذا فقلت م وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن ش فان
علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا
لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القران يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهنا تعيين احد محتمليه وهو المقروء
ش فان القران لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه
وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور
وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القران لانه لو عرف ماهية القران بالمكتوب في المصاحف فلا

لا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة
على معرفة ماهية القران ثم اراد ان يبين ان القران ليس قابلا للحد بقوله م على ان الشخص لا يحد س فان
الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة المشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى
مشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القران لما نزل به جبريل عم فقد وجد مشخصا فان
كان القران عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه مشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القران
هو الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرا جبريل عم او زيد او عمرو وعلى التقدير هذا فقولنا على ان
الشخص لا يحد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القران شخص بل عنينا ان القران لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا على ان القران
لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهرة واما معرفة القران فلا تحصل الا بان يقال هو
هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان يقال لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخص هذه
الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي مشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد
ولا الاختلاف باعتبار ذواتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان
يقرأها زيد او عمرو وعنينا بالشخص هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القران فانه لا يعرف
اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص سواء من اوله الى آخره وقد عرف ابن الحاجب القران
بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما
السورة فلا بد ان يقال بعض من القران ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص
ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا م ونورد ابحاثه
س اي ابحاث الكتاب م في بابين الاول في افادته المعنى س واعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن
افادته الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فبحث في هذا الباب عن الخاص

والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى م والثاني افادته الحكم الشرعي ش
فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي
م الباب الاول لما كان القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات س المراد
بالنظم هنا اللفظ الا انه في اطلاق اللفظ على القران نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط
شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في
حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى حتى لو قرا بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة
عنده وانما قال خاصة لانه جعل لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرا اية من
القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم
لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم
الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى
فاختير هذه العبارة م باعتبار وضعه له س هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم
الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سياتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في
وجوه النظم صيغة ولغة م ثم باعتبار استعماله فيه س هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
انه مستعمل في الموضوع او في غيره كما يجيء م ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما س وهذا ما
قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار
الاستعمال ثانيا على عكس ما اورد فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه م ثم
في كيفية دلالته عليه س وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم م التقسيم
الاول س اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى م اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين
س مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان م او وضعا واحدا س اي الذي وضع

للكثير وضعا واحدا م والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه س فالعام لفظ
وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج
ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي
مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله يستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا
وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال
فعلى قول من يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول
بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام
والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي م وان كان س اي الكثير م محصورا
كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص س سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع
كرجل وفرس م ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى ماولا س واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار
الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والماول وانما لم اورد الماول في
القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام
التي يحصل منه وهو هذا م وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس ومعناها اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس
ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او
منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق س
اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من
هذا التقسيم حدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي

واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم

فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت

تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركا بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شامل لافراد

تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام

والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه

سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا م فصل الخاص من حيث انه خاص س اي من غير اعتبار العوارض

والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا م يوجب الحكم س فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص

فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص لمعناه فيوجب الحكم بذلك الا وان الخاص على زيد قطعا س

ويجي انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناش عن دليل الا انا نكون

لا احتمال اصلا م فقوله ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب

طهران وبعض فان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض س اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي

فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق

المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار

وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي فيجب طهران وبعض م على ان بعض الطهر ليس بطهر

والا كان الثالث كذلك س جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين

وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة

مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق

فيكون ذلك بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا

الطهر

الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تمسك بهذا م فان طلقها فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب

وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص

يعني انه ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المراة وهو مخصص فعلها منها ثم ذكر فعل

الزوج على ما سبق وهو الطلاق فتدبر نوعه بغير مال ومال لا كما يقول ان ذكر ان الافتداء

فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره

في اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب س اعلم ان الشافعي قال قوله

تعالى فان طلقها يتعلق بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله

فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله

فان طلقها وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور

في المتن مشروحا م وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء

س اي الطلب م وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الشافعي فان المهر لا

يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا م خلافا للشافعي س والخلاف في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا

مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت والاكثر على وجوب المهر اذا دخل

بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما م وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض

المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له س لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير

الشارع اما ان منع الزيادة او منع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين

الثاني فيكون للادنى مقدر او لما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشيء هو معتبر

شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق

بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسايل

اخرا وردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا انسلس تركتها بالكلية مخافة التطويل في مما
مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان م فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لان
لاختلاف اعداد الجمع س فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح
ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة
فيكون مجملا م وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس س المراد منهم نعيم بن مسعود او اعرابي والناس الثاني اهل مكة م و
عند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن س فانه اذا قال الغلمان على
حرام يحنث بالثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص
م وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل س لو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى الكل افراد ما اوله القوم
م لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه س فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع
الالفاظ لها م وقد قال علي رضه في الجمع بين الاختين في ملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم س فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت تجتمع مع اختها في الوطي او لا م وحرمتهما آية وهي
وان تجمعوا بين الاختين س فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي
بملك اليمين م فالمحرم راجح س كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح م وابن مسعود رض جعل قوله تعالى
واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل
س اختلف علي وابن مسعود في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين
احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا والاخرى في سورة النساء وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة وقوله واولات الاحمال

المراد منها سورة الطلاق

اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم الاية فقوله يتربصن يدل على ان عدة
المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كان حاملا او لا س وقوله واولات الاحمال يدل ان العدة للحامل
بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار
ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها ويكون حاملا م وذلك على كله س اي النصوص الاربعة
الحالة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة م لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس س اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس م لان كل عام يحتمل
التخصيص وهو شائع فيه س اي التخصيص شائع في العام م وعندنا هو قطعي مساو للخاص وهي معنى
القطع فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما
الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية
لان خطابات الشرع عامة م والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما س هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما
قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه
كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لانه لا ناشئ عن دليل ولا عن ناش فان قيل
احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا
فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض بدون
البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجازي
ولفظ خاص آخر لمعنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني نعم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال المجازات
كثيرة ولا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان التخصيص اذا كان

وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان القاصر مستقلا وسمي هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما
او غيره م مجاز س اي لفظ العام مجاز في الباقي م بطريق اطلاق اسم الكل على البعض وحيث القصر س اي من حيث
انه مقصور على الباقي م حقيقة من حيث التناول س اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي فيكون حقيقة فيه
م على ما يأتي في فصل المجاز وهو حجة فيه شبهة ولم يفرق بين كونه بالكلام س اي التخصيص م او غيره س فان العلماء قالوا
كل عام خص منه بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرق في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره م لكن يجب ههنا
فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على
العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة
س وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم بان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فالتخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فكل ما يوجب العقل تخصيصه يخصص وما لا فلا م واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا
معلوما كان المخصوص كالمستأمن س حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
م او مجهولا كالربوا س حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع م لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء
اذ هو يبين انه لم يدخل س اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى
لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم م وان كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل س فان الاصل في النصوص التعليل م ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى
الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء الخاص كما كان لانه كالاستثناء س فانه يبين انه لا
يدخل م فلا يقبل التعليل س اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة
في الباقي كما كان فكذا التخصيص م وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا س انه التخصيص كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي م وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا س لان العام شيء

هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يليق ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه داخلا لا يدخل
وما سوى ذلك من فضل تحت العام فان كان المخصص متراخيا الا انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي
يكون موصولا او قليل ما هو م فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
س اي مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملناه على المقارنة
والا يلزم الترجيح بلا مرجح م فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان
العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخ
في ذلك القدر عندنا س اي القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في
ذلك القدر فقط م حتى لا يكون العام عاما مخصوصا س بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض
م فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يكون الا بغير مستقل س اي بكلام يتعلق بصدر الكلام و
لا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن م وهو س اي غير المستقل م الاستثناء
والشرط والصفة والغاية س فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على
بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة
والغاية توجب القصر على ما وراء الغاية نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل م او مستقل وهو التخصيص
وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل س الضمير يرجع الى غيره م نحو خالق كل شيء يعلم بالضرورة ان الله تعالى مخصوص
منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل م واما الحس نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء واما
العادة نحو لا ياكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض
الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زايدا س عطف على قوله ناقصا م كالفاكهة لا يقع على
العنب في غير المستقل س اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل م هو س اي العام م حقيقة في الباقي
س لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي م وهو س اي العام م حجة بلا شبهة فيه س اي في الباقي

جة مما وراء المخصوص كما كان م وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان
المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه
غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام م وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول
على ظاهره س وهو ارادة الكل حيث علم ان المراد منه البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة
وكل من الاعداد التي دون المائة مساو فيه فان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة
تمكن الشبهة فيه بقوله م فيبقى عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصص خبر الواحد والقياس س ثم اراد ان
يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال م لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالته في العام للشبه الثاني
فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به س اي بالشك اذ قبل المخصص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل
بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك م وان كان س اي المخصص م معلوما فللشبه الاول يصح تعليله س لا يريد بقوله
فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ
بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد
انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله م كما هو عندنا س فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا
للجبائي م واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام م فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به س الشبه الثاني هو شبه الاستثناء
من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي لان الاستثناء لا يصح
تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى
العام حجة فمن حيث انه لا يصح تعليله بقي العام حجة وقد كان قبل المخصص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك
هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله صح ان يبطل العام عندكم بناء على

ثم حكمه في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي انه عنده لا يصح تعليله ولدفع هذه الشبهة قال م على ان احتمال التعليل
لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا س فان المخصص ان لم يدرك فيه علة
لا يتعلق به العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل
العام باحتمال التعليل م فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ س اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح
ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام
النسخ في بعض اخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه يخالف حكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود
العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق م فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس
لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصص ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل في
هنا مسائل من النوع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء س والنسخ والتخصيص م فنظير الاستثناء ما اذا باع
الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة
ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد س في المسئلة الاولى ليس حقيقة
الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع
عبدين الا هذا بحصته الاستثناء موجود فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين احدهما انه
يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر مع شرط مخالف لمقتضى العقد وهو
ان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع م ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما
قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته س هذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم
كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل

بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير سعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة
الطارية لا تفسد م ونظير التخصيص ما في عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما فانه ان علم محل الخيار وثمنه لكن البيع
بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه
الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر مناسبة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد كلا
الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد عند البعض س وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه ومنها العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل
في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه
بالاستثناء فلو عابه الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة
اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما ولكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على
العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع
اما اذا كان كل من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان
احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة
في الجمع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجمع فراعينا الشبهين قلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه
مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر مناسبة
الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر
والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر داخل
في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع م فصل

في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم
ومن في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من اتاني فله درهم او على سبيل البدل نحو من اتاني اولا فله درهم
فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا س فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع
والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين
يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشر عبيد فقال عبيدي احرار
يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحمل الثلثة فصاعدا فان هذا بناء في معنى العموم م لان اقل الجمع ثلثة و
عند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عم
الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فلا نزاع في ارث
والوصية س فان اقل الجمع فيهما اثنان م وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام س فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنبه لا مانع اما
في الاثنين فصاعدا فالامام يتقدم م او على اجماع الرفقة بعد قوة الاسلام س فانه لما كان الاسلام
ضعيفا نهى النبي عم عن ان يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على بيان المعاني لئلا يخالف
اجماع اهل اللغة م ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع س فانهم يقولون
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على الاثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول انه غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية
والجمع لا لان المثنى جمع م ويصح تخصيص الجمع س يعني لقوله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمتعلق م وما
في معناه س كالرهط والقوم م الى الثلثة والمفرد س بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي م كالرجل وما في معناه
س كالجمع الذي يراد به الواحد م نحو لا اتزوج النساء الى الواحد س اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد م
والطائفة كالمفرد س بهذا فسر ابن عباس رض في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة م فهي كمن اي في الفاظ

العام م الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض لا الافراد لعدم اولويه
تعين الكل س اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة
لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفايدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق
الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق
المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا البعض لا الافراد لعدم الاولوية
اشارة الى هذا فتعين الاستغراق م ولتمسكهم بقوله الايمة من قريش س لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلعم
في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه بقوله عم الايمة من قريش فلم ينكر احد م وصحة
الاستثناء وقال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع س اي الجمع المحلى باللام م مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا
اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لزيد وللفقراء
فنصف بينه وبينهم ولقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد س هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم
يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفايدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفايدة
اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا
وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة م فيبقى الجمعية فيه من وجه لان الجنس
يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى
وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى

كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقينا جمعا لغى حرف العهد اصلا فعلم
انه من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بقيود لا يمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لو
امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا للعموم السلب فحملوا اللام
لاستغراق الجنس م والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر
على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا ا
الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن معهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة
الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء س وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا
ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية م ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء س وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل
هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم الرد عليهم بالايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
م وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا فمعناه
لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا س اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون
كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي واما قيد
بقوله اذا كان الشرط مثبتا لانه لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب
رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي م وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا
اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف س وانما يدل على
العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل م
ولان الحكم المعلق بالمشتق يدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه لا
اجالس الا رجلا عالما فيتبع لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما

عاما ايضا م فان قيل النكرة الموصوفة معينة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه عام من وجه
ش خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد م والنكرة فى غير
المواضع خاص لكنها يكون مطلقة اذا كانت فى الانشاء ش نحو ان تذبحوا بقرة م ويثبت بها واحد مجهول عند السامع
اذا كانت فى الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك فى الوجهين ش اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير
الاول وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه م قال ابن عباس رضى فى قوله ان مع العسر
يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا مرتين فى
مجلسين يجب الفان عند ابى حنيفة الا ان يتحد المجلس ش والاقسام العقلية اربعة ففى قوله كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة مغايرا للاول
ونظير المعرفة التى يعاد نكرة غير مذكور ونظيره ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية
لهذا لكن ينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة م ومنها اى ومن نكرة تعم بالصفة فان قال اى عبيدى ضربك فهو
حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا الواحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما
وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية
وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففى الاول ش اى فى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر لما كان
عتقه ش اى عتق الواحد المنكر م معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير يعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فى الضرب لا يبطل
الوحدة ولو لم يثبت هذا ش اى عتق كل واحد م وليس البعض اولى من البعض بطل ش اى الكلام م بالكلية وفى الثانى
ش وهو قوله اى عبيدى ضربته م يثبت الواحد ويتخير الفاعل الذى هو عليه ش اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف
الاول م نحو ايا ما تدعوا فتعطيه ش هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين
يمكن منه التخيير فيدل على العموم م ونحو كل اى خبز تريد ش هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا

تمكن من الكل واحد بل الكل واحد لكن تخيره فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف م ومنها من وهو يعم خاصا
كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك ش فان المراد بعض مخصوص من المنافقين م ويعم عاما
فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤوا
عتقوا وفى من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان و
عند ابى حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولانه
ش اى التبعيض متيقن لانه ان كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض
متيقنة وارادة الكل محتملة م فوجب رعاية العموم والتبعيض ش وفى المسئلة الاولى هذا اى الاعتاق كل
معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض ش فكل واحد مع قطع النظر عن بعض
من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئته الكل
مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الآخر فى اى قد تفردت به م ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار
للمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال
طلقى نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما م ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم
ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل كل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة
فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره ش وهذا اذا دخل على
النكرة م فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد فان كل فرد قطع النظر
عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وبينهما فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل
البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم فى الاول ش فيتعدد م وهذا الفرق
قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره
ففى قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل

اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى البعدية في المضاف اليه وهو من دخل
اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه
المجازي وهو ان يكون شيئا سابقا بالنسبة الى المتخلف م وهو عموم على سبيل الاجتماع فان قال من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يحق الاول فيعتبر مستعارا للكل
كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل
منهما معينا ينافي ارادة الاخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين
احدهما استحقاق كل اول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم
نفلا تاما فههنا يراد الاول الاول حتى يستحق كل اول النفل سواء كان واحدا او كثيرا ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر
الثاني لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق الاول سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من
المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي
وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للجمع نفلا واحدا
فصار الكلام مجازا عن قوله ان الاول يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا
استحق لعموم المجاز فلا لاختلاف مجتمعا الا لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق
م مثل حكاية الفعل لا يعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة كصلى النبي عليه السلام في الكعبة فيتأمل فان ح
بعض المحقق فقال وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر بالقياس س قال
الشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل
ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في الاستقبال حالة الاختيار

ثابت فثبت الجواز في البعض الاخر قياسا م واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام
لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام س جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فاروى
انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل
الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان
اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار م مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال
او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال
الابتداء او بالعكس س اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب م نحو أليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان
لي عليك كذا فيقول نعم س هذا نظير غير المستقل م ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم س هذا نظير المستقل الذي هو
جواب قطعا م ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة س هذا نظير المستقل الذي الظاهر
انه جواب م ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب س هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء
مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد م ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على
الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رح يحمل على الجواب
وهذا اما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة م فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا
وردا س اي المطلق والمقيد م فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة س اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما
حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة
وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك
ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب

الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد س اى الحكم م فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا

وعند الشافعي يحمل س سواء اقتضى القياس او لا م وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس س اى بعض اصحاب الشافعي

زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه م وان اتحدت س اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا م فان دخلا على

السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين س اى ان دخل النص المطلق والمقيد على

السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله

عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين م لم يحمل

عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب س اى يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا م خلافا له

س اى للشافعي فانه يعلق بقوله لم يحمل عندنا م وان دخلا س اى المطلق والمقيد على الحكم س في صورة اتحاد الحادثة

م نحو فصيام ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات

م يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما س فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه م هذا

اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لانه اى المطلق

ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد

الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط ويوجب النفي

في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد س دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى

القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده

وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس

م ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم س هذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل

على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشقة كما في بقرة بني اسرائيل م وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله

واتبعوا ما بين الله س اى اتركوا على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد م فلا يحمل عليه م وعامة الصحابة رضي

ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن س فيعمل بكل

واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا

فالآن نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله م والنفي في المنصوص عليه بناء على العدم الاصلي

فكيف يتعدى س فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة

مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل

وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس

من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم

اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية

بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي هو حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف

دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير

الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول

اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على

الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير بلا الزام التناقض ولا يكون ايجاب الرقبة نفي الكافرة بالنص بل النص

لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الرقبة الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط

القياس ان يكون الحكم شرعيا لا عدما اصليا م ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا س جواب اشكال يرد

وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي

العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله م لان القيد س وهو قيد الايمان مثلا م يدل على الاثبات

في المقيد س اى يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان م والنفي في غيره اى على نفي الحكم

وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على معنيين الاول م والاول س وهو اجزاء المؤمنة

م حاصل في المغيب وهو كفارة اليمين م بالنص المطلق س وهو او تحرير رقبة م فلا يفيد تعدية نفي س اي

التعدية م في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها س اي بعين تعدية العدم م وان كانت غير ما هي

مقصودة منها س اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فعدية العدم مقصود من تعدية القيد

وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية

العدم فتعدية العدم مقصود من تعدية القيد فيبطل قولهم نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل

العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس م فيكون س اي تعدية القيد م لا اثبات

ليس بحكم شرعي س بل هو عدم اجزاء الكافر فانه عدم اصلي م وابطال الحكم الشرعي س وهو اجزاء الرقبة

الكافرة في كفارة اليمين م الذي دل عليه المطلق س وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة م وكيف يقاس

مع ورود النص س فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه

م وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس س جواب عن الدليل الذي

ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد

فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس

اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا

بقوله م لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء

بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص س فالحاصل ان العام لا يخص

بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق

بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام م وقد

قام الفرق بين الكفارات فان القتل اعظم الكبائر س لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس

لا يجوز تنزل الى منع المسئلة الجزوية وذكر فيه مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل اعظم الكبائر فيجوز ان

يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية م لا يقال الاثم قيد ثم

الرقبة بالسلامة س هذا اشكال اورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في مسئلة فاجاب

بقوله م لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهنا ما قال

علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل س اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم م كالماء المطلق لا

ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال الاثم قيدتم قوله صلى في خمس من الابل السائمة

زكوة مع اهمال السبب س والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا

على السبب كما في صدقة الفطر م وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل

منكم مع اتحاد حادثتين س قال تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا

ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله م لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله ليس

في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة

حكم المشترك التامل فيه ليترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع

للمجموع س اعلم ان الواضع لا بد اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل منهما مع

الآخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا فالثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله

في احدهما دون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون

استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ

بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى

تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك

لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان

المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقدير

لا فرق فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا م ولا المجاز لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز س فان اللفظ
ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي
معا وهو لا يجوز م فان قيل يصلون الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا
لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف
باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع س اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على منع
الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر
فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج
الى هذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر
من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة فلا بد من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع لانه لو قيل الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان
هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا
اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله تعالى اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا
الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضع للرحمة كما
ذكر في قوله يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة
مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد هذا واما
المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم اختلف هذا المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا
باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باختلاف المسند

اليه يفهم منه ان معناه واحد ولكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف في نفسه وهذا جواب
حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب
السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة
على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان
المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير
من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين
منهم لا يسمهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالة
من الجمادات الا من نحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة
مع ان محكم التنزيل ناطق بها وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بها فعلم ان وضع الراس
خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق العادات م التقسيم الثالث في استعمال
اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له س يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ
حقيقة س اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه
من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة واما ما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه خطاء العوام م وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز
س اي ان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير
ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين م والا العلاقة فمرتجل هو نوع

ايضا للوضع الجديد س فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا العلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة
في المعنى الثاني بحسب الوضع الثاني م واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول
حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل
وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة
مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به س اي خصت الدابة بالفرس
م مع رعاية المعنى س اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض م صارت مجازا اذ اريد بها غير ما وضع له
له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة ابتداء لانه لما خص
به فكانه لم يراع المعنى الاول صارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه س وهو ما يدب م
ليس لصحة اطلاقه س اي المنقول م عليه س الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي
يوجد فيها المعنى الاول م كما في الحقيقة س فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما
يوجد فيه ذلك المعنى م ولا لصحة اطلاقه س اي المنقول م على المعنى الثاني س وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس م كما في المجاز س فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما
يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني م بل لترجيح هذا الاسم على غيره س اي اعتبار المعنى الاول
في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء م في تخصيصه بالمعنى الثاني س اي تخصيص هذا
الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والجو وقد
يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان ساير الاشربة خمر بمعنى
مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة
والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل

اقدام من سوغ القياس في اللغة لا للغفلة عنه م فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة بخلاف
الدابة والصلوة س اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما
يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة
شرعا على كل دعاء م وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا وان المجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة
التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية س
اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذان هما قسما
المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم
له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة
وطول القامة ملزوم لطول النجاد م بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من
الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة
حقيقية وان نسب الى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل
نقول عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح مال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى
وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان
الربيع ليس فاعلا في العقل فهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه ويريد المعنى
الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقي مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي خمسة وعشرون نوعا

الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي م اذا اطلقت لفظا على مسمى س هذا

يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت

عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال م واردت

غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له س اى لذلك المسمى م بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان

او باعتبار ما يؤول س المراد بعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه و

انما لم يتقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير بعد ما استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان

المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا

فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه م او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم

يحصل له اصلا س اى لا بالفعل ولا بالقوة م فلا بد ان يريد معنى لازما للمعناه الوضعي ذهنيا الذي ينتقل

الذهن من الوضعي اليه س والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصور تصوره كالبصير يطلق

على الاعمى وكالغايط م وهو اما ذهني محض س ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله

كما يطلق البصير على الاعمى م او منضم الى العرفي س ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات

الناس م كالغايط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية

فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف م او الخارجي

س اى يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل

بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا م وحينئذ

س اى اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي م اما ان يكون احدهما جزء الاخر

كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد س وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء م والرقبة

للعبد س نظير اطلاق اسم الجزء على الكل م او خارجا عنه س عطف على قوله جزء الاخر م وحينئذ اما ان

لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو س اى اللزوم م اما بحصول احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال

وبالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم المسبب على السبب نحو رعينا الغيث اى النبت

وبالعكس كقوله تع وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا س اى قوله تع وينزل لكم من السماء

رزقا يحتمل اطلاق السبب على المسبب م لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تع وما

كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم س هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط م وكالعلم على المعلوم

س نظير اطلاق المشروط على الشرط م او يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا

كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت

ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية

والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان

الجزء تبع للكل س اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل

فيصح ان يطلق هذا اللفظ هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له م والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء

اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في

صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة و

اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز م وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال س لاحتياج

الحال الى المحل م وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال س كالماء والكوز فان المقصود من

الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر م اعلم ان الاتصالات

المذكورة من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع تصلح علاقة

للاستعارة س اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات

وعلى اى وجه شرع فالبيع شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل

اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر م كالوصية والارث ش فان كلا منهما خلاف
بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في
غير المشروعات اللزوم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج
عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره م وكالسببية ش عطف على قوله كالاتصال معنى
المشروع م كنكاحه ينعقد بلفظ الهبة ش فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة م وذلك
اى ملك الرقبة م سبب لها ش اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة م
وكذلك نكاح غيره عندنا ش اى غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت حرة حتى لو كانت امة
ثبت البيع وعند الشافعي لا ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج لقوله تع خالصة لك ولانه عقد
شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده م وغير هذين
اللفظين ش اى غير لفظ النكاح والتزويج م قاصرة الدلالة عليها ش اى على المصالح المذكورة م قلنا
الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر ش اى صحة النكاح مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه
فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل
ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تع وازواجه امهاتهم م لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بالرسالة
والاتصال بتلك الامور ش اى المصالح المذكورة م ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها ش اى للزوج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك ش اى لو كان
وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق
بيد الزوج فاذا كان المهر عليه واجبا والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها م واذا
صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما ش اى بلفظ النكاح

والتزويج م لانهما صارا علمين لهذا العقد ش جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج
لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين
لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
م ولا ينعقد ش اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا ش من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به
المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا م فان قيل ينبغي ان يصح الطلاق
اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة
فيذكر ويراد به ملك الرقبة م قلنا انما كان كذلك ش اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان
ش اى السبب علة شرعت لحكم ش اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك
المسبب م كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فاشترى متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول ش رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم
باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء
النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه
ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشرى العبد
ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل و
المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق
الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا فصار منقولا عرفيا اما
لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله
ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمثال المذكور غير مقصود في هذا الموضع بل المقصود

المسئلة الى بابي وهي قوله م فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف س
يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ
عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا م اما اذا كان سببا محضا س هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك
اذا كان علة م فلا ينعكس س اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م على ما قلنا س وهو قوله
اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون
شرعيته لاجل الملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع
ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما م فيقع الطلاق بلفظ العتق س اي بناء على الاصل
الذي نحن فيه م فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب
من س اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة م اذ هي تفضي اليها وليست منه س اي ازالة
ملك المتعة م مقصودة منها س اي من ازالة ملك الرقبة م فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا
للشافعي لما قلنا س انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب م ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة س جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق
بلفظ الطلاق بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في
الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله م اذ في كل منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم س اعلم
ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل
بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لما قلنا

م لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع والاتصال بينهما فيه س لان الطلاق رفع قيد النكاح
والاعتاق اثبات القوة الشرعية س فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة
القوة يقال عتق الطائر اذا قوي فطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق الكرم اذا ادركت
فنقله الشرع الى القوة المخصوصة م فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة س على ما عرف في مسئلة
تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما م قلنا نعم س يعني الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق م لكن يعني ان التصرف الصادر من المالك هي س اي
ازالة الملك لا يعني ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك م فالمراد بالاعتاق اثبات القوة س اي يراد
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لكن لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله م
فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه س وهو ازالة الملك م فيكون المجاز في الاسناد كما
في انبت الربيع البقل او يطلق س اي الاعتاق م عليها س اي على ازالة الملك مجازا س فقوله اعتق فلان
عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق المسبب على السبب وقد يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف
على قوله فيسند م فان قيل ليس مجازا س هو اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق
الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز م بل هو اسم منقول س اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة
شرعية م قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة س لا في ازالة الملك م ثم يطلق مجازا على سببه س وهو
ازالة الملك م ثم رجع اليه س اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية م اما
تسمية الطلاق وهو ازالة القيد لا ازالة الملك س لا اللفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو الاتصال
المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد م ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو
فالجواب س اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة
بوجه اخر م وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست س اي ازالة الملك م لازمة لها س اي

لازالة القيد م فلا يصح استعارته منه س اى ازالة القيد م لتلك س اى لازالة الملك م بل على العكس
فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجازة الحر س عطف على قوله فيقع الطلاق
بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا انعقد البيع م ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة
سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه
على المسبب دون العكس م ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة س جواب اشكال وهو ان يقال
اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر
بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله م لان ذلك ليس لفساد المجاز س دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة
الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها
لا يصح فكذا المجاز عنها س اى الاجارة انما يصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة
فى اضافة العقد ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق و
الاجارة بلفظ البيع اشكالا وهو ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم
وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع
والملك فصحيح م واعلم انه يعتبر السماع فى انواع العلاقات لا فى افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره
قلنا لاشتراط المشابهة فى اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عنده وفى حق
الحكم عندهما فعند التكلم بهذا ابنى لا كبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات
البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت
البنوة وهو الاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيلغو عنده لا عندهما

مطلب كون المجاز خلفا عن الحقيقة في حق التكلم عندهما وفي حق الحكم عنده

س اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما
فى حق الحكم اى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بهذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت
بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى حنيفة رحمه الله فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان
لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا
عن التكلم باللفظ الذى يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف
عن هذا حر اى قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق
بهذا المقام لان من اصلهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فيجب
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا
ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى
وعند ابى حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا
ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية والامر الثانى ان فخر الاسلام
رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد
ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر
العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم
ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى
هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية م لهما ان الحكم هو المقصود والمجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى اللازم
فالثانى س اى اللازم م موقوف على الاول س اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له

وهذا هو المراد بالحلف في حق الحكم م فلا بد من امكانه س اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف
المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الحلف امكان الاصل م كما في مسئلة
مس السماء س فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الحلف في صورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن
السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي
مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه وان حلف لاشربن الماء
الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان البر غير ممكن فالمستشهد بهما تان المسئلتان
والوقف الذي بينهما وانما لم تذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا وكل منهما يغني
عن الاخر م قلنا هو موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما س اي بين الحقيقة والمجاز والمراد
المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول
وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية م فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه س فان هذا المعنى
لازم للبنوة م فجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار
المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط الاستعارة في الاعلام
لان الاعلام لا تدل على المعنى كحاتم ونحوه م ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم
البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلته لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التعدد
والتكلس يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان
كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة الرؤية لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية منافع هذا
لا يكون هذا ابني استعارة س اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل

المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد
اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلته بناء على الدليل الذي ذكره في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة
بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر
مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط المجاز امكان المعنى الحقيقي م قلنا هذا في الاستعارة في اسماء
الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة
تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم قلب الحقائق وهذا
ابني من هذا القبيل س هذا الذي ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر
المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر
المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة
في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا وفرقهم ان
الاستعارة في خبر المبتدا يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان مشتقا
فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وهذا خبر
المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة
واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء
المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وينبغي قربا ان يجب
ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة
على دلايلهم الواهية وذلك لان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس
بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي
لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء

المتعة أضعف من الأول وفوقهما أن الأول يفضي إلى قلب الحقائق دون الثاني أوهى من نسج العنكبوت
لأن قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فما الذي أوجب أن أحدهما استعارة
والآخر ليس باستعارة وأنا لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فإن قولهم الحال ناطقة
لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين
المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان
المعنى الحقيقي م مسألة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة
قلنا لا ضرورة في استعماله س لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد وإذا لم يكن الضرورة في
استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعلى المجاز
فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم إنما يثبت إن استعمل المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لذلك
لأنه ما يوجد في الاستعمال ضرورة م وهو أحد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في
كلام البديع كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام إجماعا
فلا يشمل غيره عندنا س ذكر الصاع وأراد ما فيه بطريق إطلاق اسم المحل على الحال م حتى لا يراد به
اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق إذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه ولأنه أريد بها ما وضعت
له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم لأن الوطء وهو المجاز مراد بالإجماع س اعلم أن لفظ المولى
حقيقة في المولى الأسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق معتق مع
وجود المعتق وكذا إذا أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه
دون بني بنيه أما دخول بني البنين في الأمان في قوله آمنوا على أولادنا فلأن الأمان لحقن الدم

فيبنى على الشبهات وفي هذه المسائل روايتان م ولا جمع بينهما بالحنث حافيا أو متنعلا في لا يضع
قدمه في دار فلان لأنه مجاز عن أن لا يدخل فيحنث كيف دخل وهذا من باب عموم المجاز اعلم أنه يذكر
ههنا مسائل يتراءى أنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إن
دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق
بقوله لا جمع بينهما وإنما حملنا على المعنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارجا عن الدار وفي العرف صار عبارة عن الدخول م وكذا س أي من باب عموم
المجاز قوله م لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى س أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار
منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها
يحنث بالدخول فيها م وهي تعم الملك والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا س أي لا يراد نسبة
الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الإجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما أي بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث
س عطف على قوله ولا جمع بينهما بالحنث م إذا قدم نهارا أو ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لأنه يذكر للنهار وللوقت
كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره س صورة المسألة أنه إذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث
إن قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر دليل
على قوله ولا بالحنث والهاء في لأنه يرجع إلى اليوم والمراد من اليوم في الآية الوقت واليوم حقيقة في النهار
وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط
هو قوله م فإذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير في يقتضي
كونه س أي كون ظرف الزمان م معيارا له س أي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم
وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني م فإن امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار س لأنه
النهار أولى م وإن لم يمتد س أي الفعل م كوقوع الطلاق هنا س أي في قوله أنت طالق يوم يقدم فلان م يعتبر

المعيار فيراد به الآن س اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم ويراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار
ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار
او من الليل م ولا بالحنث عطف على بالحنث الذي سبق ش باكل الحنطة وما يتخذ منها عند محمد لا يأكل من هذه
الحنطة لانه يراد باطنها عادة ليحنث بعموم المجاز ولأنه قول ابي حنيفة وتخريجه ش على مثلها امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز م فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين ش هذا مقول القول م حتى لو لم يصم
رجب القضاء س لكونه نذرا م والكفارة لكونه يمينا فمنع ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه س هذا دليل على قوله
ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله م لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم لما ان نذر الواجب شرعا بصيغته تحريم موجبه س فالحاصل ان هذا الكلام جمع بين
الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر
فدلالة اللفظ على لازمه الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به
لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله م يرد عليه انه اذا كان
هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو س اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو م وان لم يكن لازمه صح
موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال س في جواب هذا الاشكال م لا جمع بينهما في الارادة س
لانه نوى اليمين ولم ينو النذر م لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته س لان الكلام موضوع للنذر
وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحينئذ هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن
في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي
ان اراده فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان
نذرا فقط عملا بالصيغة فان نواهما او نوى اليمين فقط صار يمينا مع النذر فالنذر بالصيغة واليمين للارادة

فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته
اشكالا وهو قوله م فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر س
لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله م قلنا لما نوى مجازه ونفى
حقيقته ديانة س لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل فيه
للقضاء فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه م فصل لا بد للمجاز من قرينة
تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين
الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن
هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير وكقوله طلق
امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص
او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين
الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد و
نحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان لم يوجد ما يجب جاز وصلح لم
يحنث في الحكم لعدم شرطه وثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما س وهو النوع الاول
من الحكم وهو الثواب م انتفى ان يثبت الآخر س اي النوع الآخر وهو الجواز م ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا
يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى انصرف الى الثمر والخبز ونحوه ولا يضع قدمه في دار فلان
وكالاسماء المنقولة وكالتوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة

عنه فان قيل لما كان المراد بالاعمال الحكم فكانه قال حكم الاعمال بالنيات والحكم هو الاثر الثابت بالشي وهو نوعان الدنيوي والاخروي فيكون مشتركا لا محالة
معنويا لا لفظيا والمشترك لا عموم له هو المشترك اللفظي لا المعنوي قلت لا نعني بقولنا المراد بالاعمال الحكم ان قوله عم الاعمال بالنيات قائم
مقام قوله حكم الاعمال بالنيات لان هذه الاوضاع والاصطلاحات نحو قولنا الحكم هو الاثر الثابت بالشي اصطلاحات المتاخرين ولم يكن
في زمن النبي عم بل عنينا انه عم اراد بالاعمال ما يصدق عليه اي ما يصدق عليه انه اثر العمل ولازم العمل ثم ما يصدق عليه انه اثره ولازمه
معان متباينة وهي الثواب والماثم والجواز والفساد وما نسبه اليه الثواب والعقاب مشترك لفظا لانه اي موضوع ووضعا مجازا بالمعنى

فيتناول الاقرار والانكار س اعلم ان القرينة اما خارج عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم
اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة
التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اي يكون
ذلك اللفظ الخارج دالا على ارادة الحقيقة او خارج عن هذا الكلام بل غير هذا الكلام او غير منه يكون
دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في المخصص
ان المخصص فيه يكون كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون هذا اللفظ اولى بالبعض الاخر فابه
قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور
على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل
قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بمرجه يوجب بعض الافراد حكما منافيا
بحكم موجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لكن لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي في هذا
التفسير ومنها بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بطريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من
اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جنسا الى المثال المذكور في المتن فعل قسم من الاقسام فنظيره
مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانع عقلا او حسا او عادة
او شرعا فنبين متماسها المعنى في يمين الفور كما اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
حمل على الفور فالقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله واستفزز
القرينة منع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب
المستفاد من قوله تعالى انا اعتدنا يمنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي قوله
الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا تشرب من هذا البئر حسا

طلا
اي اسم الاعمال يكون مجازا عن الحكم فصار
كانه قال حكم الاعمال بالنيات ثم الحكم
الاعمال بالنسبة الى الحكم الدنيوي
والاخروي مشترك اسم الحكم لفظيا
او ليس بين الجواز والفساد وبين
الماثم والثواب معنى مشترك يطلق الحكم
عليهما لاجل ذلك المعنى كالجنس بالنسبة
الى انواعه والنوع بالنسبة الى اشخاصه
فاذا كان الحكم بالنسبة اليهما مشتركا لفظيا كان لفظ الاعمال القائم مقام الحكم
بالنسبة الى الجواز والفساد والثواب
والماثم مشتركا اي موضوعا وضعا مجازيا
للمعنيين المختلفين وكان المشترك تحقيقا
احدهما الفهم المشهور والاخر اللفظ هو
الموضوع للمعنيين المختلفين وضعا مجازيا
فلا يعم اما عنده فلان المجاز لا عموم
له واما عندنا فلانه قائم مقام الحكم و
لو ذكر الحكم حقيقة لا يكون له عموم
وكذا اذا ذكر مجازا لانه يزيد على
تصريحه وفي التصريح لا عموم لم
من اكمل

وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا
فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي مهجور في قوله لا ياكل من هذه النخلة لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع
حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين فما لا يكون اكله
حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المثل وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله م واما اذا
كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده تعتبر المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما
المجاز العقلي ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مثلا وقد تعذر
الجمع بين الحقيقي والمجازي في معاكفوا لا ترى انه من البرسام او بوقت النسب من بني اما الحقيقة س اي الجمع
وهو النسب في الفصل الاول س اي في البرسام وفي الثاني س اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان
يثبت مطلقا اي في حقهم وفي حق من اشتهر النسب منه س اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان ثبت النسب
منه وينتفي عمن اشتهر منه م ولا يمكن هذا س اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه م لانه ثبت نسبه من غير
منها او في حق نفسه فقط س اي يثبت المعنى الحقيقي في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه
م فهو متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط م لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب المدعي م
اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق س فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع م واما المجاز
س عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر م وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا س
اي بلفظ من بنتي م مناف لملك النكاح س فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ
لا يخ اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه قال
لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق يكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح
السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو من حقوق النكاح واعلم ان تحرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان
حق ؟

ينبغي حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن الا في حقه فقط وهذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع بكلمة
او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا ينافي ملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز ونحو
التحريم فلتلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت
النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال
على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هو مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول
لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا
يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل وهذا الترديد يكون قبيحا والدليل الثاني في هذا التحريم المدلول التزاما
ليس كونه منافيا للملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان يثبت التحريم لا يثبت الا بطريق
المجاز وذا متعذر لما قلنا للمنافاة المذكورة ولو ورد بهذا الوجه وهو انه ان يثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو ممتنع لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا ممتنع للمنافاة المذكورة لكان احسن ع
من الداعي الى المجاز ان اعلم ان المجاز يحتاج الى عين اسبابه المستعار منه وهو الهيكل المخصوص و
في المستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رايت اسدا يرمي ولا بد من الداعي الى استعمال المجاز فانك
اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر
يدعوك الى ترك استعمال ما هو الاصل في المطلق واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي
واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة اي قد يكون لفظ الحقيقة ثقيلا كالخنفقيق
مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا
ولو استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع في الكلام مثل الاسد والعرج فلفظ الاسد
يستعمل في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة

لانه المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة
والترصيع وغيره ذكر ربما يناسب
فيها السجع ونحوها بالمجاز ويفوت المقصود

البدعة شرك الشرك فان الشرك ههنا مجاز استعمل للتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه اي اختصاص
معناه فمن معناه شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم فقيه متق او التحقير
كاستعارة الكلب وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب
او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب الناس فيه واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع
او زيادة البيان اي اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة
من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطفا على
قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم
فيه جمر موقد فيحصل لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون
معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة ونقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة
على معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان
تستعمل لفظ المجاز فان المجازات مختلفة بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ
المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز يخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم
اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان
المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا
المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار معين
فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن
لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان تذكر شيئا يعرف السامع كمية سواده فتشبهه به او تستعار له ليتيسر للسامع تمام المراد

المراد م او غير ذلك س بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع م مما ذكرناه معرفته لكتاب
الايضاح وفى فصل التشبيه والمجاز س فانه قد ذكر فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه
قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا والا يكون
فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة م فصــــــل
وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف س ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى
اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات
لا تقع الا تبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير للدال بتبعية النطق الناطق
للدالة وكذا الاستعارة فى الحروف م فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه س اى فى الحرف م
كاللام مثلا يستعار اولا التعليل للتعقيب س فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب ويتوهم من لم يكن تعقيب العلة المعلول م ثم بواسطتها س اى بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب م يستعار اللام له س اى للتعقيب م نحو لدوا للموت س وابنوا للخراب لما كان الموت
عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا
تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل فى العلة الغائية وهى الغرض لا شك انه
معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخل فى الغرض داخل حقيقة على المعلول م ومنها نذكر حروفا يشتد
الحاجة اليها وتسمى حروف المعانى منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء
مواضع استعمالها ومنها بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا
رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما فلهذا الاخبار
فى الوضوء وامام السعى بين الصفا والمروة توجب الترتيب نحو فاعلموا ابدوا بما بدأ الله لا بالقرآن فانه
كونهما من شعائر الله لا يحتمل الترتيب فقوله ابدؤوا بما بدأ الله لا يدل على ان بدأته موجبة لبدأتكم لكن

يعلم فى القرآن لا لغرض يتعلق بالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
له من وجه غير متلو وبالسنة الى علمنا بقوله ابدوا م وزعم البعض انه للترتيب عند ابى حنيفة وللمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول
بها وهذا س اى زعم البعض م باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده يتعلق الثانى والثالث بالشرط بواسطة الاول
فيقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفى المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثانى والثالث وعندهما يقع جملة
لان الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا س اى لا ترتيب فى صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط م كما اذا كرر
ثلث مرات مع غير المدخول بها بقوله ان دخلت الدار فانت طالق يقع عند الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم
الاجزية س اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار م يقع الثلث س اى اتفاقا م لانه
اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية الموقوفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم
اعتقهما المولى يصح نكاحهما وبكلام منفصل س اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه
م او بحرف العطف س اى قال اعتقت هذه وهذه م بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب س هكذا وضع المسئلة
فى اصول شمس الائمة وامام الاسلام فعقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن
الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة اليه وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولى آخر من قبل
الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد
اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد
واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبالعقدين كما اذا كان
نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل
هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيلها فعليك بمطالعة الجامع الكبير م وان زوج الفضولى
امتين بعقدين فاجازهما معا فابطل نكاح الثانية وان اجازهما معا س اى قال اجزت نكاحهما م او بحرف
العطف س اى قال اجزت نكاح هذه وهذه م بطلا س اى بطل نكاح كل منهما م فجعلتموه للقران وان قال ابى

مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين كل عتق
الاول ونصف الثاني وثلث الثالث س لانه لما قال اعتق اي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان الموقوف
ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق
نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاول فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف
فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقران بل يكون للترتيب كان كمسئلة السكوت
م قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا للتوقف س فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق
الامة محلا للنكاح فبطل نكاحهما م واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره مغير بمنزلة
الشرط والاستثناء وههنا س اشارة الى ما بين المسئلتين م كذلك اي في آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة
النكاح الثانية موجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق هذا او هذا يوجب عتق كله
م فهو وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغير الاول الكلام
م بخلاف الامتين س اي في المسئلة الاولى ليس في آخر الكلام مغير للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول
فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فرقا آخر بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين انما جاء الفرق لاختلاف وضع
المسئلة وهو انه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه
فانه افرد لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد
فيتوقف حتى لو افرد فيها صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وفسخ
نكاحهما وقد يدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق يطلق الثانية واحدة
م واما الجملة س اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيتشاركا س اي آخر الكلام اوله م فيما تم به
الاول بعينه س اي بعين ما تم م لا بتقدير مثله س اي بمثل ما تم م ان لم يمتنع الاتحاد س اي ان لم يمتنع ان يكون

ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه م نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
ليس لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت فلا يقع الثلث عنده ش بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق
الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير
مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد م ويتعذر س اي يتعذر مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير
مثله م ان امتنع س اي الاتحاد م نحو جاءني زيد وعمرو وقال بعض الكوفيين زيد غير محيي عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة
في عطف الجمل الناقصة فالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه ش يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة
لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقايل
بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة ساول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب
الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنهم م وهذا فاسد عندنا
س الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما يثبت اذا افتقر الثانية م نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد وفي حكم الافتقار
ايضا فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار
الخبر هنا دليل على عدم مشاركته في الجزاء س لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افتقرت
الثانية فقوله وعبدك حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير
مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في
قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء كونها جملة اسمية يرجح كونها معطوفة
على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم الاية

الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد وحكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في حكم المفرد وحينئذ تحمل على الشركة لكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في حكم المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط م ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون س اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر ما توجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من تمام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الى اخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا يأتي في اخر فصل الاستثناء م الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود ولكن المفهوم غيرها فارواه وتحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وان قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف وهو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن س اعلم ان الاصل في الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من

ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا لم يكن منكن ظل ذا امية فذرعه فذولته ذاهبة ونظايره وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بطريق اولى م ثم للتراخي لكنه مع التراخي في التكلم س اي التراخي راجع الى التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله س اي عند ابي حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار عندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها س اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء م يقع الاول س اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم م ويلغو الباقي س لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق م ولغا الثالث س لعدم المحل وفايدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق م وفي المدخول بها س اي ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق م نزل الاول والثاني س اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان م وتعلق الثالث س لقربه بالشرط م وان قدم س اي الشرط م تعلق الاول ونزل الباقي س وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى

عن التكلم فها هنا لما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا
عند الشرط م بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر ره في
قوله له على الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا
قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفى انفراده س في اشارة الى التدارك اى التدارك في الاعداد
بكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفا م نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب س اى
الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب م فعلنا س تعقيب
طلقوا الحلاق الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا م تقع الواحدة اذا قال ذلك س اى
قوله انت طالق واحدة بل ثنتين م لغير المدخول بها س فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة طلقت واحدة
ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع قوله بل ثنتين م بخلاف التعليق س
وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين م فانه يقع الثلث س اى عند الشرط
لانه قصد ابطال الاول س اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط م وافراد الثانى بالشرط مقام
الاول س اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول م ولا يملك الاول س اى
الابطال المذكور م ويملك الثانى س اى الافراد المذكور م فيتعلق بشرط آخر س اى تعلق الثانى وهو قوله
ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق والثانى ثنتين فاذا وجد الشرط وقع
الثلث م فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول
فتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا س اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث كما قلنا في

لكن

حرف الواو م لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل في المفرد وان دخل في الجمل يجب اختلافهما في بعدها وما بعدها
بل س اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه
تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجمل لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين في النفى
والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التى بعدها منفية وان كانت التى قبلها منفية
وجب ان يكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول م فان
اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط ولكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفى يحتمل التكذيب
تكذيبا للاقرار فيكون س اى النفى م ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه
لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لى لكنه كان في الحقيقة لعمرو
فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لاول النفى فيتوقف عليه س اى على قوله لكن لعمرو م بشرط الوصل س لان بيان
التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور
في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر
ثم يخرج البعض م وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لى قط لكنها لزيد وقال زيد باع
منى او وهب بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفى
والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود وانما كان
المقضى عليه لازما لو كان النفى يثبت بعد ثبوت موجبي الكلام س وهما النفى عن نفسه وثبوت ملك زيد
م فيكون حجة عليه س اى على المقضى له م لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعدها بما قبلها س وضع
الحاد البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا
لما قبلها او لا فان صلح يحمل على التدارك م والا فهو كلام مستانف س كما ان لم يتسق اى لا يصلح ان يكون ما
بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا م نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام

مستقيم فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب س فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا
قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فكأنه نفى كونه قرضا تداركه بكونه غصبا
فصار الكلام مرتبطا ولا يكون رد الاقرار بل يكون نفي السبب م بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين س فهي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة
ويصح بمائتين وذلك لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين
فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون
اجازة لنكاح اخر بمهر هو مائتان م او للاحد الشيئين س للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل و
هو الاخبار بخلاف الانشاء فانه يوجب التخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير
بان يوقع العتق ايهما شاء ويكون هذا س اي ايقاع العتق ايهما شاء م انشاء حتى يشترط صلاحية
المحل حينئذ س اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء م واخبار لغة س عطف على قوله انشاء م فيكون بيانه
اظهار الواقع فيجبر عليه س اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
فهنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا
الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما هو الواقع
وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو الواقع فلما كان البيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه
الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاآت
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول يجبر على البيان م وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه وقوله
وكلا هذا وهذا ايهما تصرف صح تصرفه س اي لما قلنا ان او في الانشاآت للتخيير م اوجب البعض التخيير في كل انواع

حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل

قطع الطريق بقوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا فقلنا ذكر الاجزية
الجنايات وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف س فالقتل جزاؤه القتل و
القتل واخذ المال جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم
م على انه ورد الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او
صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد وابتداء س اي ولاجل ان او للاحد الشيئين
م قال في هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الغير معلوم من كل وهو غير صالح
للعتق بها وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او
هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا س يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان
تخيير بين الاول والاخيرين يمكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما
حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ
حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا
حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما
ليس بمغير فثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون
عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري م واذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا
اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا
يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع س اي لا يحنث بفعل احدهما
لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع م الا ان يدل الدليل على ان
المراد احدهما س كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي
لا يفعل احدهما لا هذا ولا ذاك م بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع س اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما

انما ثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع الاثر باثني في المنع
اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع
فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في
الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل
ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل احدهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين
فيحنث بفعل كل واحد منهما فنحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع
يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد
فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فان له ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع
الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد انما فعل هذا فالواو لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد تستعار للحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر
كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل
على جملة مبتداة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فيها او فالخبر فذلك
والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول وان
دخلت الافعال فان احتمل الصدر للامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى تعطوا الجزية وحتى
تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف
المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل
هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه وان قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض

شرائط السلم بيان جنسه كبر وشعير ونوعه كسقية وبخسية وصفته كجيد وردي وقدره كيلا او وزنا
واجله معلوما وقدر راس المال في الكيلي والوزني والعددي

لان فعله لا يصلح جزاء للعقل فصار كقوله ان لم ات فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر ولبس لهذا
المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة
فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى
شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن
بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى
المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية
والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه الطف وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت
اذني فيجب لكل خروج ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله
وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل فقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم اعلم ان الالة غير
مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا
يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم
المجموع وهو وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة فقد شبه
المحل بالالة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله فامسحوا بوجوهكم
لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين
يعلو ويركبه وبمعنى يستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا

مجاز الا ان اللزوم يناسب الالصاق س هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي هو الشرط لا يمكن
في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه
بالف م وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالاصل س اى عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط
لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي م ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده
س لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط م ويجب عندهما ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما
فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض م واما الى فلانتهاء الغاية س وتمام مسائلها س اى في فصل
العام في قوله من شئت من عبيدي م الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمل فظاهر س اى ان احتمل الانتهاء
الى الغاية م والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن لان صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه هذا كقوله بعت واجلت
الثمن الى شهر وان لم يمكن س اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه م يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله
س اى التأخير م نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال س فيبطل
قوله الى شهر م ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك او اكلت
السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن س اى وان لم تكن غاية قبل تكلمه م فصدر الكلام ان
لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل س فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون
الغاية لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا م وان تناول س اى تناول
صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق م فذكرها لاسقاط ما وراءها س اى ذكر الغاية يكون لاسقاط
ما وراء الغاية م نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللتخوين في اربعة مذاهب في الدخول الاجماع س اى
دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاجماع م وعكسه س اى المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم
المغيا الاجماع كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب الثاني م والاشتراك س اى
جاما معرضه...

المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة م والدخول
ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن س هذا هو المذهب الرابع م وما ذكرنا في الليل س وهو ان صدر
الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا م والمرافق س وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم
المغيا م يناسب هذا الرابع س اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف
في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا
للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بمقتضى المذاهب الثلثة لان تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك
وان تناولها لا ينتفي خروجها بالشك م وبعض الشارحين قالوا في غاية الاسقاط فلا تدخل تحته س اى بعض
الشارحين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا هذا الوجه وهو ان الى الغاية
والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت
الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع
الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي يسقط غسله هو الذي
يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط م فان قال له علي من درهم الى
عشرة يدخل الاول للضرورة س لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال م لا الاخر عند ابي حنيفة
س فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة م ويدخل الغاية في الخيار عنده س اى باع على انه بالخيار
الى غد يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة لان قوله على انه بالخيار يتناول
ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه م وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه س اى عن ابي حنيفة
م لما ذكرنا في المرافق س اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين
فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما

وراء في للظرف والوقت ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقع في الكل بخلاف صمت في هذه
فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصدق ولو
قال انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان نوى في دخولك فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح
للظرف نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله وفي علم الله لانه يراد
به المعلوم س اعلم ان التعليق بالمشية متعارف والتعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وكذلك المشية
الله تعالى متعلق ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فمعلوله في
علم الله لا يراد به التعليق فالمراد به ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى م اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها س اي لغير
المدخول بها م انت طالق واحدة قبل واحدة س لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر
م وثنتان لو قال قبلها س اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا
في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا م وبعد على العكس س اي لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت
طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة م وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف
يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان للشرط فقط [illegible] على خطر الوجود
فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة
واذا عند الكوفيين للظرف وللشرط نحو واذا الحاسي يبدي جندلة نحو واذا تصبك خصاصة فتجمل
وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر
لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلقها فيه وان

قال اذا س اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق م فعندهما كمتى س اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق
حتى يقع بادنى سكوت م كما في اذا شئت فانه كمتى حتى لا يتقيد بالمجلس س اي لو قال لها طلقي نفسك اذا
شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس
فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما انه حمل على متى
بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت م وعند ابي حنيفة رحمه الله كان س اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي
حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق م والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع
الشك في ... الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وفي هذا في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
س اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل
على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وفي ما اي في طلقي نفسك
اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى
لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك م وكيف سوال عن الحال فان استقام س اي السوال
عن الحال وجوابه انه محذوف اي فيها او حمل على السوال عن الحال م والا بطلت س اي ان لم يستقم السوال
عن الحال يبطل كلمة كيف م ويحنث في نحو انت حر كيف شئت س لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق
بقوله انت حر ويبطل كيف شئت او انت طالق بايه كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح
تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهو ان يكون رجعيا او
باينا واما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام م وتطلق في انت طالق كيف شئت
ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى
اتفقا فذاك والا فرجعية س وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى
الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها
واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو

الرجعي م وعندهما يتعلق الاصل ايضا س اى اذا قال انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها

م وعندهما ما لا يتعين لا اشارة س اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات م فحاله واصله سواء س اظن

ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان

فى الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق

والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الوصف بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك

لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما تعلق

الاخر م فصل فى الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولا استتار لا تثبت

بها ما يندرى بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان فالواو كنايات الطلاق يطلق مجازا لانها

معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها باينة عن اى شىء عن النكاح

او عن غيره فاذا نوى نوعا منها س اى من تلك الاشياء وهو البينونة عن النكاح م تعين شىء بموجب

الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق

فيصير كقوله انت طالق س اعلم ان علماءنا هم لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله

بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم بان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية ما استتر

المراد منها فالمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعى كما فى انت طالق فاجاب

مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن

لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو

البينونة ولا احتاج الى الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال م

وتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى

ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بينته الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به

الطلاق س تتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه م الا اعتدى س فانه يقع به الرجعى وهو استثناء

من قوله فيطلق على صفة البينونة م لانه يحتمل ما يعتد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول

ثم يطلق الطلاق اسم المسبب على السبب يرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان السبب

مقصودا منه وهذا ليس كذلك ولهذا اشترى رحمه الله بعين هذا الدليل اى الدليل الذى ذكرته اعتدى يحتمل

الامر باستبراء الرحم ليتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما م وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق

فاذا نوى صح واحدة رجعية ولا عبرة لعدم دلالته على البينونة التقسيم الثالث

س فى ظهور المعنى وخفائه م اللفظ اذا ظهر المراد منه يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق

الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ

ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما س اى بين

البيع والربوا لانه جواب للكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا م وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر

فى الحل نص فى العدد س لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد امر شىء معتد ولا يكون ذلك الشىء

واجبا فالمقصود اثبات هذا العدد م وبقوله فسوا سواء بسواء م ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة

كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض

الى يوم القيمة س النظير الاول للمفسر والنظير الثانى للمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما

نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما

قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم فى ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ

فكل منهما مفسر اذ ليس فى الايتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم منهما فكل

منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا اوردت

مثالا فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد

باب التخصيص الى يوم القيمة لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم

للغوص في طلب الادراك اشتراك
العجز عن درك الادراك ادراك

حظ الزايغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا
اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة
عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي توقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا
على ذكر المذهب يقولون آمنا خبر مبتدا محذوف والحذف خلاف الاصل م فكما ابتلي من كل ضرب من الجهل بالامعان
في السير س اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم م ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف س
اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخ بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات
فما الفايدة في انزال المتشابهات فيجيب لكن الفايدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي
الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد
بكبح العنان والمنع عن السير م وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى س اي هذا النوع من الابتلاء اعظم
النوعين بلوى والنوعان هما الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان
هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى
علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك
ادراك م مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والنقل س اي نكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر م والتخصيص والتقديم س وقد اورد في
مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا انه بدل والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
م والتاخير والناسخ والمعارض العقلي م وهي ظنية اما الوجوديات س وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم
عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات س وهي من قوله وعدم الاشتراك الخ م فلان مبناها على الاستقراء
وهذا باطل س اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين م لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
س كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض في امثال

٢١

لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ م والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي
فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه
فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم
وللنقصان لا او المشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى س حتى وجب غسله في الجنابة
م وبالباطن في الصغرى س فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم م او لاستعارة بديعة
نحو قوارير من فضة س قوله او لاستعارة عطف على قوله اما لغموض في المعني وانما اشكل هذا
بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد انها في صفاء الزجاج و
بياضها بياض الفضة م والمجمل كاية الربوا س فان قوله وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة م والمتشابه
كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل
الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليها كما في الربوا والمتشابه التوقف س اي حكم المتشابه
الوقف وهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو م على اعتقاد الحقية
عندنا بناء على قراءة الوقف على الا الله س في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض
العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف على الاول الراسخون
غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهو المنسوب بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات

وذلك وكل مركب مولف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع
النقليات ومن ادعى ان لا شئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد
فانه هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا
قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال
الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة
ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة ص واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه وجب ان يحمل كلامهم على الحصر
لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي يفهم من كلامهم ومن الامثلة التي اوردها لهذه الدلالات ان عبارة النص
دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر واشارة
النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في
اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا
بالنظم ولا يكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق
الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء
المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم في الغنيمة لهم هو
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزؤ الموضوع له
لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزؤ لكونهم بحيث
لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة

ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم فاما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد لاجله وهو المعنى الموضوع
له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها
وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا
اللازم الخارجي ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في
الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انواع نفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى غير
ما ذكر في المنتخب اذا قالت المراة لزوجها انك تنكح على امراة فطلقها فقال ارضاءها كل امراة لي فطالق ثلاثا
كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن
اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء
الاخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو
لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو
التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم
بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم
المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة
دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان تكون مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا
لها اما المثبت للمعلول فهو مثبت لعليته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت
بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه
الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شئ اي
دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى

دلالة النص نحو ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شي يوجد فيه الاذى و الاذى هو معنى يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعنى ان كان
عين الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان
كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد فيه هذا المعنى عليه يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم في المنطوق لاجله فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه
ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة
فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف
الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني به فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين م كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق الكلام لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لنفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب
الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك س فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص
ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا م والى انفراده بالانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير س لانه
اوجب على الاب رزقهن بسبب الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة للرضاع ولدها يكون ثابتا
بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
م وكقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة يستحقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة
الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به س وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة م لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا

والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها وانما لا تكفي في الكسوة س اى لا
الاصل في الكسوة الاباحة م لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير القبض لها وذا بتمليك العين لا
الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم بها المقصود س اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح يتم بها المقصود م دون اعارة الثوب س وهي ان يلبسوا
على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان المبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام
بعد الاكل م واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف تدل على حرمة الضرب بالمعنى المفهوم
منه وهو الاذى س اى المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى م موجود في الضرب
بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه س اى على الرجل نصا وعليها س اى على المرأة م دلالة س لان
المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما م وكوجوب الكفارة عندنا
في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه
جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية
اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى
الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة
وسفح الماء فوقه س اى فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها
تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد م وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان
فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش س اى فراش الزوج لانه يحتاج الى اللعان
ونسب الولد بسببه وتشتبه النسب م واما تضييع الماء فقاصر س اى ما قال الامام من تضييع الماء في
اللواطة فقاصر في الحرمة م لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه اكثر فيغلب وجوده س اى وجود الزنا م و
الترجح بالحرمة غير نافع س اى ترجح اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في وجوب الحد م لان الحرمة المجردة

بدون هذه المعاني س اى المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب م
لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه لا قود الا بالسيف س تحتمل
المعنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف م
فان المعنى الذي يفهم موجبا س حال عن الضمير في يفهم م الجزاء الكامل على انتهاك حرمة النفس س متعلق
بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاخذ وفي تاج
المصادر حرمت كسى بشكستن م القود س جزاء م بما لا يطيق البدن وقال ابو حنيفة المعنى جرح
ينقض البنية ظاهرا او باطنا فانه م ح مع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الحكم
وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله
ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو
قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية م لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر
فاولى ان يجب بدونه واذا اوجب الكفارة في المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة
في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة يصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى
العقوبة فانها جزاء يزجر به عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء
والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة
وهي تمحو الصغاير لا الكباير قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا يجب
في القتل بالمثقل لانه حرام محض س هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة م قلنا فيه شبهة الخطاء س اى في القتل بالمثقل
شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل م وهي س اى الكفارة م تحتاط في اثباتها فتجب بشبهة السبب س
والسبب القتل الخطاء م فان قيل ينبغي ان لا تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة

س هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء لسبب المحل فان المستامن
كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب
الكفارة فيه كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء م قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في
القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما الفعل فهو خالص وفي الكفارة جزاء الفعل
وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل القصاص من وجه
س يعني شبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض
فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل
المستامن ولم يعتبر من الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل
المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب
القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص
من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا الاولياء
المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود
والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل
م والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس
لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت
ذا بالقياس س اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فليتأمل
فيها م واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني

مالفرق كن وكيلي في الاعتاق م فيثبت س اي البيع م بقدر الضرورة فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه

س اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما

يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت م فقال ابو يوسف ره س هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه م لو قال

اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما تستغني البيع منه عن القبول

وهو ركن قلنا سقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله س اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل

السقوط كما في التعاطي لا القبض س اي في الهبة م ولا عموم للمقتضى س اي ان كان المعنى المقتضى معنى

تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده م لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص

ره قوله لا اكل طعاما ثابت اقتضاء وايضا التخصيص انما في اللفظ والمقتضى ليس بلفظ فان قيل نحو

اكلا وهو مصدر ثابت لغة س ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على

قسمين جميع منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية م فيصير كقوله لا اكل اكلا س وفيه التخصيص

في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق م قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف

قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن المصدر

عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل س فان قوله لا اكل معناه

لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا

فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء م لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد س اي بطريق المنطوق م

فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى بيتا واحدا يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح

نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه س اي المساكنة الكاملة

هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي

اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت عبارة المتن هنا بالتقديم

والداخر هكذا م فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر
الذي يثبت من المتكلم انشاء او شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نيته
الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فيثبت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كساير
اسماء الاجناس كما سياتي فان قيل ثبوت البينونة في انت باين لغوي او شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا احتمال
فيه الا بالعدد وبما يتصل بذلك المحذوف فيما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي هو واصل القرينة اي
اصلها فان اثبات الاصل بغير الكلام بنقل النسبة من القرينة اليه فالمفعول حينئذ هو الاصل فيكون
ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص م قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم
له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق
الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت
من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا
ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار
معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار
للانشاء الفاظا يدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار عن كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان
الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي والثلث انما يصح بطريق المجاز

الكلام لفظ مفرد ومعناه جمع باعتبار الجنس وليس للفظ جمعا بدليل قد ذكر الصفة
كثيرة مرة وليس على منوال جنب وترتيب لفظ جامع

الكلام يستعمل في الخبر البتة فهو قوله ان كان جمعا جازة لانه كونه جمعا مجازا

يتوقف الكلام بالمعاني الحقيقية على كون الشخص فقيها وانما يتوقف الوقاية عليها
لزم الدور

من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق
يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة
المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد
لا زمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث
ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني
مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيها نية الثلث ووجهه على
هذا الجواب مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله
انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد
بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا وقوله
انت الطلاق اذا نوى الثلث معناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجئ
هذا الاشكال اذ لم نقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ
فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم
جنس فهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي والاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا
كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل تدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي نذكر
فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد
الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا
اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء او
شرعا لا لغة فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله
انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال

احد معنيي المشترك او

ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة
وهي التي يمكن دفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد
المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لابد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلابد و
ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا لان المقتضى
ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين
لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلابد ان يصح فيه نية احد النوعين وايضا
لا يصح فيه المجاز في المقتضى كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما
ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن
ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله مما
يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون
الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يجب قسما
خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان
مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت
لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معنى باحد
من الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ فليس
من باب دلالة اللفظ على المعنى ~~فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت~~
~~الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه~~ ش اي وشرط مفهوم المخالف عند القائلين به ~~ان لا~~
~~يظهر اولويته~~ ش اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق م ولا مساواته اياه ش اي
مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت

الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياسه عليه م ولا خرج س اى المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم س حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في
حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام
مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه م ولا تكون س اى المنطوق
م لسؤال او حادثة س كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء
على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم
السوم م او علم المتكلم س بالجر عطف على قوله لسؤال م بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص س كما اذا
علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا الحكم ان في الابل السائمة زكوة لا
يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال م ومنه
س اى من مفهوم المخالفة مثل المسمى وهي ان م تخصيص الشيء باسمه س سواء كان اسم جنس او اسم علم م يدل
على نفي الحكم عما عداه س اى عما عدا ذلك الشيء م عند البعض لقول الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء س اى
الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال س وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال م وعندنا لا يدل والا يلزم
الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما س اى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله
محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ح
ان لا يكون غير زيد موجودا م ولاجماع العلماء على جواز التعليل س فان الاجماع على جواز التعليل والقياس
دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في
صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه م واما فهموا ذلك س اى عدم وجوب
الغسل بالاكسال م من اللام وهي للاستغراق فيراد ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة س جواب اشكال
وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل

بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال
امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر م ومنه س
اى من مفهوم المخالفة مثل المسمى وهي ان م تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي س او
مثال تخصيص الشيء بالوصف مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء
وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله من فتياتكم المومنات
خص الحل بالفتيات المومنات فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المومنات م لتوقف فان
في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء س والاستقباح ليس
لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه
العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير م ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه
تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح س لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الوصف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج
مخرج العادة الى اخره م ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فينتفي
العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر س اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا
في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم
المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما
عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في
تلك المذكورات م نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز س فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه
نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال
لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه توضيحا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف م وكالمدح او الذم

او الذم س فانه قد يوصف الشيء للمدح والايراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير منحصرة وقوله

وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص

لا تنحصر في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا م او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيرهما س او غير التاكيد نحو وما من

دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه س فقوله وما من دابة في الارض وصف

الدابة بكونها في الارض والايراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء

من موجبات التخصيص المذكور وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس آية

مخصوصة بل المراد كل ما يدب على الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان

كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال

لوصف الانسان بالطويل فايدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام

رسوله لكل واحدة الف فايدة تعجز عن ادراكها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع

لان المدح لا ينحصر فيما ذكر م ولان اقصى درجاته س اي الوصف م ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم

يعلل بعلل شتى س جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام م ونحن نقول ايضا بعدم الحكم س اي عند عدم الوصف م

لكن بناء على عدم العلة س فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا م لا انه حكم لعدمه س اي لا بناء على ان

عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا

الوصف عندنا كقوله عليه السلام في الغلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن غلوفة كان فيها زكوة عندنا

لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي

وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فلا يصح تعديته عدم جواز

الكافر في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد م ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات

هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة س فان العادة

ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي

الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال م ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة

فقال المولى الاكبر مني فانه نفي للآخرين لان هذا البيان تخصيصه س هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان

كونه نفيا للآخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه م بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان

س فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه

وايضا انما انتفى نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في

بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع م لانه تعالى لاحاجة الى البيان فانها

صارت ام ولد بالاول م ولو نفيت نسب الآخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل

ولادة الاخيرين اما ههنا فلا س فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون

الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة م ولا يلزم اذا قال الشهود

لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا س اي عدم قبول الشهادة عندهما م بناء

على ان التخصيص دال على ما قلنا س اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له

وارثا غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم م لان الشاهد س دليل على قوله ولا يلزم م

مما ذكر ما لا حاجة اليه جاء شبهة وبها يرد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه س اي في التخصيص

بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى

الدلالة م وقال ابو حنيفة هذا س اي السكوت عن غير الارض المذكورة م سكوت في غير موضع الحاجة

لان ذكر المكان غير واجب فيكون ههنا س اي ذكر المكان المذكور م يحتمل الاحتراز عن المجازفة س فانهم ربما كانوا

متخصصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا ان في وجوده فيها لانه لو كان موجودا

فيها لكانوا عالمين اما ساير الاراضي فلا معرفة لهم بها فلهذا خصصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون

ساير الاراضي احترازا عن المجاز فيه م ومنها التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله بنظيرته
فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم الثابت به س اي بالتعليق م بل يبقى الحكم على العدم الاصلي س
حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعني ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف فيه يظهر ههنا ايضا م لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال
للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني س اي ينتفي
المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان
انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا اشكال ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا
دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط كان دخلت الدار فانت
طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر م فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب
عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده وتجوز عندنا س قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على
نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم
هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا
يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية م وهذا بناء س اي هذا الخلاف مبني على ان
الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده س اي الحكم م ببعض
معين واعدمه س اي الحكم على غيره فيكون له س اي للتعليق م تاثير في العدم س اي عدم الحكم م و
نحن نعتبره معه س اي نعتبر المشروط مع الشرط م فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو
ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق س اي المشروط وهو قوله انت طالق في

قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام
بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم م فعلى هذا س اي على هذا
الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط م المعلق بالشرط كان دخلت
الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط س على ما ذكرنا ان
المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره
من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم فيكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية م فابطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك س تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود
السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود
عند وجود السبب فبطل التعليق م وجوز تعجيل النذر المعلق س فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب
الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد
سببا عنده فيجوز التعجيل م وكفارة اليمين اذا كانت مالية س فان الشافعي رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث
فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء
عند الشرط وهو الحنث م لان المالية تحتمل الفصل بين الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن فان يثبت المال
في الذمة مع انه لا يجب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشرا ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في
البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي
البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الاوقات يعني ان في العبادة البدنية
ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء م وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل س وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط
فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما ينعقد سببا

عند وجود الشرط م فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فلم تكن سببا للكفارة بل
سببها الحنث س لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز
بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان
اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة
بل هي شرط لها والحنث سبب م وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى س
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني وفي تعليق الوقت س اي على مذهبنا م بين الشرط وبين الاجل و
شرط الخيار فان الاجل يدخل على الحكم اما الاجل فظاهر س فانه داخل على الثمن لا على البيع م واما خيار
الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر واما شرط الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من
دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر س اي الشرط والبيع لا يحتمل لانه يصير بالشرط قمارا فشرط
الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم
فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق على
السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب فلا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع م
الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي س اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
ونحوهما م اللفظ المفيد له اما خبر س ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن
العوارض لكونه خبر مخبر صادق م او انشاء ان لم يحتمل م واخبار الشرع س كقوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين س اي من الانشاء م لانه ادل على الوجود س اعلم ان اخبار الشرع يراد به الامر
مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به
ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا م واما

الانشاء فالمعتبر منه هنا من اقسامه الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله
لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيدل
على انه س اي الامر م للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب
احتجوا على الاصل س وهو ان الامر حقيقة في الفعل م بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع
س وهو ان فعله عليه السلام للايجاب م بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك
خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه س اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر
ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت
بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن م وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به ثم انما
جميع تلك الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل س اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب
تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالتعميم
يراد بها الامر القولي فلا يمكن حملها على الفعل وسياقه واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير
ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا
يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل
غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن بصدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل
الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب م واللفظ كاف للمقصود س اي الامر القولي
كاف للمقصود وهو الايجاب م والترادف خلاف الاصل وايجاب الفعل عليه تعذر من قوله عليه السلام صلوا
على انه انكر الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجب التوقف عند ابن سريج حتى
يتبين المراد لانه استعمل لمعان مختلفة وعند البعض س الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الرابع الارشاد كـ

كقوله تعالى وتستهدوا الخامس الاباحة نحو كلوا السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم السابع الامتنان نحو
كلوا مما رزقكم الله الثامن الاكرام نحو ادخلوها بسلام التاسع التعجيز نحو فأتوا بسورة العاشر
التسخير نحو كونوا قردة الحادي عشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم الثاني عشر التسوية نحو اصبروا
او لا تصبروا الثالث عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الرابع عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الخامس
عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون م فلما لو وجب التوقف
منا الوجه في النهي استعماله في معان س وهي التحريم كقوله تعالى ولا تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا
تعتدوا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والنفي فعل
واحد ولان النهي امر بالانتهاء س عطف على قوله لاستعماله في معان م فلا فرق بين قولك افعل ولا
تفعل س لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بداهة م ومثل هذا الاحتمال
يبطل الحقائق س يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون
زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر ونحو ذلك من مذهب السوفسطائية النافي حقائق
الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني
الموضوعة لها م وايضا نوع انه يحكم وعند العامة موجبه واحد لا اشتباه اي خلاف الاصل ونحو الاباحة
عند بعضهم او هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب
والوجوب عند الجمهور لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون س عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب لمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون
المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة والعذاب م وان يكون لهم الخيرة س

قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم
بمعنى الحكم والامر امضى ومن غير لفظ او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك لان ايراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر يعني
ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي
او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه
فالمراد اذا قضى بأمر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم
بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى
فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل م ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك س فالذم على تركه يوجب الوجوب
م انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد س ذهب الشيخ
الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو
الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجوب مرادا من هذا الامر اما
على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود بالامر لما صح هذا
التمثيل م فيكون الوجوب مرادا بهذا الامر س اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور م فكذا
في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل س اي يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لان
كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة
وثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل م الا ان هذا س اي كون الوجوب مرادا
من كل امر م يعدم الاختيار فلم يثبت وثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيره من الفصول س

محل النزاع في الامر بعد الحظر هو الذي لم يسبقه وجوب
او ندب او اباحة فانه اذا كان اولا واجبا ثم عرضه
لعارض ويكون بسببه حراما فاذا زال عاد الوجوب
اتفاقا كالحايض مثلا فان صلوته واجب اولا ثم عرضه
لعارض محظور ثم زال فعاد الوجوب

كقوله تعالى افعصيت امري وكقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون م وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما
يطلب بهذا اللفظ مثله وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله اي
اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يثبت ذلك بالقرينة ش اي الندب والاباحة
في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان
يثبتا على وجه ينقلب المنفعة عليهم مضرة بان يجب عليهم م مثلا واذا اريد به الاباحة او الندب
فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب
لا جزوه ش اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز
لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذا اختلافا فعند الكرخي والجصاص
مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام مذهبا وهو ان المجاز في اصطلاحه لفظ
اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه
حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من
الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما
وضع له سواء كان جزوه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام ولكن يحمل غير
الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا
على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الندب
او الاباحة هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة
المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع م ولا صح
الثاني ش وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل
وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل

قوله بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد اه يعني يخلقه بارادة العبد وقصده

ان لم يكن [illegible] الله تعالى عدمه وان اراد الله تعالى عدمه واراد العبد خلافه يقع

من الله البتة لا مراد العبد كايمان ابي جهل فان عدم ايمانه مراد لله تعالى فان الايمان

مقدور لابي جهل ومختار له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غايته ما في

الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده فعلم منه ان قوله يخلقه عقيب قصد العبد اه

مقيد بعدم ارادة الله خلافه فلا يناقض هذا الكلام فيما سيأتي في بحث قوله

وهو غير واقع في الممتنع لذاته بقوله المحشي غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه

عقيب قصده   محرره

على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك

اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب

فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل يثبت بالامر للوجوب فيكون اطلاق

لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله م لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء منهما اى الاباحة و

الوجوب لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت هذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء

آخر للوجوب س وهذا بحث دقيق تمسّك به الآخذون م هذا اذا استعمل واريد به الاباحة

او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند

الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم

يوجد س اى هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء

ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل

الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون

مجازا ام لا فاجاب قوله لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب

بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان

الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان

واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ

الوجوب لا يبقى الاباحة التي يثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته

نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا م فصل الامر المطلق

عند البعض يوجب العموم والتكرار لان امر مختصر من اطلب مثل الضرب والضرب اسم جنس

يفيد العموم ولتكرار السائل في الحج العامنا هذا ام للابد س سأل اقرع بن حابس في الحج العامنا

مذا ام للابد فيهم ان الامر بالحج يوجب التكرار م قلنا اعتبر بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتمله
لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار
الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة
لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمل اصلا الا ان لفظ المصدر
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل
لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض س اى لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب للثلث على الاول وكل
الاثنين والثلث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين س لان الثلث
مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم
الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لتمام الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلافات بيننا وبين
من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي
نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة
لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما
قال في المتن م وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد اجماعا فلم يدل على اليسار

فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى
تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء
يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل
الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج
الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم

ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث س قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك م
واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما
ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا للايجاب ابتداء س جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام
اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الخ
وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت م فان قيل على
هذا الاصل س وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء م قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان
يجوز في رمضان اخر س اى اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان الاخر ينبغي ان يجوز
قضاء الاعتكاف في رمضان اخر لان القضاء انما وجب بما وجب به الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف
في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر م قلنا القضاء هنا يجب
بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه س اى الصوم المخصوص بالاعتكاف
م سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا س اى عارض شرف الوقت م يجب ولا يمكن
دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت س وهو من شوال الى رمضان اخر م عاد الى الاصل موجبا
لصوم مقصود س اى الصوم مخصوص بالاعتكاف م وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوده مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة
شرف الوقت س هذا مراد فخر الاسلام بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في
قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبتت بشرف الوقت

احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء اوجب معه فكانه
يرد عليه انه في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت و
الدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب
نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام ساير الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان
آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق
الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة
وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن
وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة يسقط
النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف
فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر بعض
الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل
به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب م والاداء اما كامل
وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق
منفرد او شبيه بالقضا كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد
له اداء الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبق الحدث
ثم اقام ش امامه دخول مصره للتوضؤ او ما نية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه

قضاء ش والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر م وان لم يفرغ ش اي امامه وصورة المسئلة اذا اقتدى
مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم
اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا م او كان هذا المسافر مسبوقا ش اي كان
المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة
الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا
القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه
مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبق الحدث ولم يؤد مع
الامام قاضيا م او تكلم ش اي تكلم اللاحق م بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير
بالاقامة ش لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على
الاداء فيتم اربعا م ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو ش اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد
للسهو اي اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو م واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف
بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق ش فانها على صفة الجهر لم يعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل
فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية
م فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف قائم
لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة ش اي لا يقضى لان ابطال الاصل الى آخره م اذا ادى الزيوف
في الزكوة فان قيل لم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا ش اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل
له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في
الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم يعرف قربة

يؤدي

في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها مثل هو مثل القربة الاراقة ام لا م
والتصدق بالعين او بالقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا
فيكون اتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول س فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة و
ان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيا بالمندوب ومحوه قال في هذا الموضع نرجو القبول م وفي
الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا وتخفيفا لضيافة الله تعالى
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون س وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين م حتى لم ننقل ان
التصدق بالعين في الوقت يجوز م في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا س يرجع الى قوله وعملنا به تعليلا
الوقت اذا جاء العام القابل لم ينقل الى الاضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك و
اما قضاء شبيه بالاداء س عطف على قوله واما مثل غير معقول م كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في
ركوعه س اى كبر التكبيرات الزوائد م فانه وان فات موضعه وليس للتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها
المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه
فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم س لما عقد الصرف او السلم يجب بدل
الصرف والمسلم فيه في الذمة وكان ينبغي ان لا يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين
لكن الشرع جعل عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما
حرام م والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما س بان كان حاملا او مريضا
م حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عنده خلافا لهما وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم
وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه
القضاء كما اذا امهرها اباها فاستحق س صورة المسألة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل وتزوجها ذلك
الرجل على ان المهر ابوها فاستحق م حتى وجب قيمته س لما على الزوج م ولم يقض بها القاضي حتى يملكها ثانيا من

حيث انه عين حقها اداء س اى تسليم الزوج اليها اداء م فلا يملك منعه س اى اذا طلبت المرأة
من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها م ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
قضاء س روى ان رسول الله صلعم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كانت تغلي باللحم فقال عليه السلام
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة
وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث
الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث
الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اوردنا بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار
لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع م فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه
قبله س اى بيع العبد قبل تسليمه اليها م وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه و
الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء
لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان
فيه قصور فيتم بالاتلاف والجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو س وهو ان ياكل في موضع الاباحة
فوق ما ياكل من ماله م والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع
اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع
لانه انما يعتبر القطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل في موجب القتل س المراد بالموجب
ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص م اذ القتل اتم موجب القطع س والمراد بالموجب هنا الاثر
الحاصل بالقطع في محله م فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى س اى هذا الذي ذكر ان القتل

اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبها اما هو من حيث المعنى م اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا
س لان الفعل هو القطع والقتل من حيث الصورة متعددة فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص م
واما يدخل في جزاء المحل س اى انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل م كما يدخل ارش الموضحة في
دية الشعر س وهذا لان الدية جزاء المحل م والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم س قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم
جعل القتل ماحيا اثر الجرح وهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع م واما الا س اى القصاص جواب قوله
فصار كما اذا قتل بضربات م بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة
لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء س اى قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله
يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع م والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب
عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله س فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية م واما شرع س اى المال م عند عدم احتماله س اى القصاص م منة على القاتل
بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص س وقد ذكر
من المسائل في حقوق الله تعالى فالان نذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها م فلا يضمن المنافع بالمال
المتقوم لانها غير متقومة اذ لا يتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
فكيف يرد العقد عليها س اى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع م قلنا
باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم س اى المنافع في العقد مال متقوم لتقومها
في عقد النكاح م لان ابتغاء البضع س وهو النكاح م لا يجوز الا به س اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا
باموالكم م ويجوز س اى ابتغاء البضع م بمنفعة الاجارة س فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا
متقوما م فيكون في نفسها كذلك س اى لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة م لان
ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها للضرورة لاحتياج العقد اليه س هذا دليل آخر

قوله سؤال مقدر

على قوله فيكون في نفسها كذلك م لان العقد قد يصح بدونه كالخلع س فان منافع البضع غير متقومة
في حال الخروج ويصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها
في العقد لا يكون في نفسها متقومة م قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا س قلنا تقومها في العقد ثبت
بالرضا وهذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما
بالرضا م بخلاف الغصب س لما بينا انه لا تقوم بلا احراز م فلا يقاس عليه س يشمل تفسيرين احدهما انه
لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال
في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد م لهذا س اى لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا ثبت
دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول قوله م وللتفاوت ايضا وهو الرضا س دليل على بطلان القياس
بالمعنى الثاني م فان لم توثر في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي في
القصاص اذا قضى القاضي ثم رجع س هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
وصورة المسألة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن
الشهادة لم يضمنا م ولا يغرم ولي القتيل اذا قتل القاتل س اى لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل لكن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتا على الولي القتيل شيئا م والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة
اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز
س اى عن الاداء الاصل وهو تسليم العبد م فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان س اى الاصل وهو
العبد م معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى
يجبر على القبول فاذا ايضا الواجب من الاصل الوسط وهو يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه
فقضاؤها يشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن س من المسائل
مسائل الاصول في مهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر التي زلت

في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين
وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله لا يطلع عليها الا الخواص من عباده
وما انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده فاعلم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا
له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل
اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط
مبنيا على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها
عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه
متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما
ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال م فالحسن عند الاشعري
ما امر به ش سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او للندب م والقبيح ما نهي عنه ش سواء
كان النهي للتحريم او للكراهة م وعند المعتزلة ما يحمد على فعله ش سواء يحمد عليه شرعا او عقلا هذا
تفسير الحسن م وما يذم على فعله ش هذا تفسير القبيح م وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله
ان يفعله ش احترز بالقيد عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر للحسن فان المعتزلة
فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني
يتناول المباح ايضا م وما ليس له ذلك ش اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
فعلى تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن

المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما م فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر
والنهي ش لما ذكرت ان هذا الحكم مبني على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول
فقوله م لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ش اي ضعف
هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نم استحالته فانه واقع كقولنا هذه
الحركة سريعة او بطيئة وان عني ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا
لان هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يتقوم عرضا اخر بل لا بد من جوهر
يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة له اذ لا بد من فاعل يتقوم الفعل الحسن به وان عني معنى اخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه
واما الثاني فقوله م ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون
المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما
اتفاقا ش تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه
ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان يتكلم
في ذلك الاختيار انه باختياره اولا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا
من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا
يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضنا
مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه
الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب ح يمكن عدمه لكن عدمه
يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود

المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون مختارا لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيودي الى التسلسل
او الى الاضطرار والتسلسل باطل فيثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا
على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح
بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فعند قيام الحركة بزيد فان اريد ما لكه
الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع
تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود
له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم
التسلسل في طرف المبدا الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا
فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج
اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن لا بد
وان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده
يمتنع وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة
لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه
في حال العدم ان يتوقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة
تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نم انه يلزم الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت فيلزم هذا المعنى
لانه ان امكن عدمه مع تلك الجملة يجب لكن لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا يسئل انه في زمان

عدمه لم يوجد شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما
يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته
فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه
القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه
الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده فاعلم ان ما زعموا
ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه
لانه مع العلة الناقصة لا تجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب
ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين
متقدما من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومتاخرا من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه
في الخارج واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب
عنده وجود زيد الحادث لا يكون بتمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على
حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين
رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا ثم لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات
محضة وهي منتهية الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا يصلح علة للموجود
وايضا وجود زيد يتوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذا البعض
ناقص وهي انه لو وجد جميع الموجودات التي يتوقف عليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على
عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم
عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فيتسلسل معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وينتهي الى الواجب فلا يمكن

عدم عمرو وح لايمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم من قبل
وزوال العدم هو الوجود ونفرض وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد موقوفا
على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يتوقف عليها زيد بهذا الطريق
واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا لعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا
الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده ح ان ليس موجود ولا معدوم
ما يجب عنه وجود الحادث فان قيل لا نثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم بعض الموجود
فالامر الذي يسمونه حالا داخلا في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا محضا الى اخره فان الانحصار فيما ذكره الامر ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور
لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان قيل الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله ويسلم جرا الى الواجب ولئن فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات
بل في المعدوم لا نم ان كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة
ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة وقدم
الحادث في انتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استغناء الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب والاشكال بها
مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن على تسلسل الوجوب ح اما ان يجب
بالتزام التسلسل بينها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة غير الاولى ح اما ان لا يجب والظاهر ان الجواب هذا
فان انتفاء الحركة غير واجب ومع ذلك اوقع بها الفاعل مرجحا لاحد المتساويين من الحركة اي الحالة المذكورة
على تقدير الانتفاع اولم يجب وجود مارجحان بلا مرجح ولا يلزم في الانتفاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا مو
او لا وجود للانتفاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى موثر يوجبه
تخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات
الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو ممنوع كما مر

في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن يرجح احد المتساويين
لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن
اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات
الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان
كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى عدم العلة ومساو بالنسبة الى ذات الممكن
فالايجاد ترجيح المرجوح او المتساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلق لها كما ان الايجاب بالذات لا تعلق له بذات الارادة تقتضي ما
ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين
اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين
متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح
باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في
اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن
اثبات هذا المطلب الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية بداهتها الفاعل هو المرجح
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد ايضا انما اوردوا المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال
المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل
لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل الفاعل مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل

بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا
موجد محال سواء كان الموجد موجبا اولا فالرجحان هو الوجود فقط لانه مصدر الحاصل الوجود
او الاعم من المعدومات فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من اجزاء
المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد
ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلع على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير وجوب الاشياء في نفعل
بلا وجوب الجبر يسقط ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار يعني الاول ولا يلزم التسلسل على تقدير كون
المرجح من العبد واما بانه يلزم توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة موقوفة
ام لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ايضا اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع على الايقاع
واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فيعين ما قلنا في الايقاع
هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر
اي حاصل المجموع خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا
وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق يحصل لنا مع فرق بين الاختيارية و
الاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى
بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار
الى صبب بالعدو والشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما يقدر على الفعل وبين ما لا
نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا
ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ومع ذلك نشاهد خوارق العادات تصدر

كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها مع توافر الدواعي والارادات
والصديق ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق منه فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس
قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا لطفا فيما نرى عليه لعادة لم يوجد خوارق
خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري
اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فيعلم من وجدان
ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى
انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة
الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى يخلق جزئه يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل
ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد فهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى يعني استناده الا على
سبيل الوجوب الى الموجودات التي هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى يخلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ابا في
خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا لو قيم على رجح لا يوجب
كونه اضطراريا لان الاختيار لا نعلم انه فعل ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس موثرا تاما بل هو
جزء الموثر بر ما ان اخبر قد ثبت انه لا يوجد الا وان يجب وجوده فالوقفان كان العبد موجبا لوجوده بلا
واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالوجود
المستند الى الواجب بجرح من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود
اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكون الا بزوال العلة التامة لا لكل
الامر لبقاية فالعلة التامة ان كانت موجودا محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا قدرة للعبد على
اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر

امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر
واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر
الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان مقدورات
الله تعالى قسمان الاول ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيها كما في الافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب وهذا وان كان
تعبيرا اخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح
انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو
كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة
مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل
ما يشتمل على كثير منها واما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب
الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد
فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى
لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب
والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وفقني الله عليه في مسئلة الجبر والقدر وبالله
التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده ونتمم مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الاضطراري
والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح عند من سلم ذلك كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه
حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوصف ذات الفعل او صفة من صفاته بحق المدح او الذم بكل من اتصف

تتمة مسئلة الحسن والقبح

به سواء كان اتصافه اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار
على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم
وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجب الفعل
شيئا يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده
في هذا وان عنى انه لا يكون في موضع كذا فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان
لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر
على كل شئ وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم ذلك ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية
القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الم يجعل انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في موضع سخط وعذاب
اليم فقد سجل على غباوته وبرهن على سخافة عقله والغواية واهدانا وهداه الى الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري
رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة م وعند بعض اصحابنا والمعتزلة
حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا س اي يكون ذات
الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم ويعاقب لاجله وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعا م لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور س واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة
واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على
السامع تصديق شئ من ذلك يبطل فائدة النبوة وان وجب فلا بد ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولا
بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه
بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق اخبار
الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول

الاول فيلزم الدور او يقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب
عقليا فقوله م والا س اي ان لم يتوقف على الشرع م كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا س لان الواجب
العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي
صريحا وقوله م ايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت
عقلا يلزم قبحه عقلا س ومنها يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا
عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا م ثم عند المعتزلة العقل حاكم
بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظرا صحيحا س لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد
ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى
العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة
يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها
من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء في ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاط بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر
ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض ذلك اذ كثير من احكام الله تعالى مما لم يدرك حسنه او قبحه لم يطلع العقل على
شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسول لكن البعض منه قد اوقف الله عليه العقل على انه غير مولد للعلم
بل اجرى عادته انه يخلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المعلومات المعلومة ترتيبا
صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد م والمامور به في صفة

الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره س لما ثبت ان الحسن والقبح نوعان عقلا اعلم انما يحسن
الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما جزء ذلك
الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية
فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن
لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى
انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على
ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان
لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه
الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا سيأتي في فصل النهي انشاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
لعينه اما لاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاحات ولان الحسن لعينه هو الفعل المطلوب كالعبادة مثلا وهو لا
يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وحينئذ تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسنا وحسنها لمعنى في نفسها
او حسنه لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل موقوفا عليه
فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها موقوف على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء
كلمة الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك الخارج فيكون لا محالة جزءا منه هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي
اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه
باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافات
داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات
فالاضافات المخصوصة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن

لان ذات الشكر من غير اضافة حسن م اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما الى
يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح
والجسد فلا يتم صفة الايمان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الاعمال
س انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعل داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان
داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق والاقرار م فمن
صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مومنا س اعتبار الجهة ركنية في حال الاختيار م وان صدق
ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مومنا س اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار م وكالصلوة تسقط بالعذر
س وهي عطف على قوله كالاقرار م واما ان يكون شبيها بالحسن لعينه في غيره كالصوم والزكوة والحج فيه لم يكون
حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة
والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى س يرد عليه انكم
ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم
اذ بينتم جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها
وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن لمعنى
في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول
انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا الابل انما امر به لانه كان حسنا قال
الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهر الله تعالى
بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق
يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان
بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة المنعم وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا

للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به
وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تعريف الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة
الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان آخر منهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون
حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان للمامور به وقد يوجد
الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يومر به وايضا على العكس لا لعينه ولا لجزئه
لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا الا انه
الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به م حتى شرط لها
الكاملة س فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل
الاهلية ان شاء الله تعالى م واما الثاني س وهو الحسن لغيره م فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به س كاداء
الجمعة فانه منفصل عن السعي في هذه العبارة تعقيب وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه
منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا
يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا م كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها واما قائم
بالمامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد
وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا القسم
س وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به م لا القسم الاول س وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به م
شبيها بالقسم الاول س وهو الحسن لمعنى في نفسه وتحقيق المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
واما لهما وهذا المعنى ليس مفهومه اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى فكان ان

السعي في المفهوم غير الاول او كما ان الجلوس في المفهوم والخضوع غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينها فالجهاد
في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الثاني السعي غير اداء
الجمعة في المفهوم وفي الخارج م والامر المطلق س اى من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره
م يتناول الضرب الاول من القسم الاول س اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه م لان
كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به س لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا
بان يكون للايجاب فالامر الذى للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن
مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اى الامر الذى هو للايجاب مقتضيا
للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن يجب يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله
فلا يكون الايجاب محصلا الفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية لوجود المامور به وكمال
العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه ولا يقبل سقوط
التكليف م وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا س اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه يعني انه اتيان بالمامور به وانما
اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما
لا يخفى على اهل التحصيل م فقال الشافعي في الامر بالجمعة يوجب حسنها او ان لا يكون المشروع الاتي فلا
يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة وما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم يبطل بالجمعة
قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت
فصارت متوجهة لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة
فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر س هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكر في
والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بنا
على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر

هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالظهر
مقام الظهر الذى هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من
الحكيم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع
عنده في غيره كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد مدخلا
في افعاله بتوسط اثر الجبر والقدر وقد سبق في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على
مذهب التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد الى ما بعد
القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على
على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد م على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان
س هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم
الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجب بان الله تعالى علم كل شيء
على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان اى عن ان
يكون مقدورا له ومختارا م وعنده لا تاثير لها س اى لقدرة العبد في افعاله م بل هو مجبور م عندنا عدم
جوازه س اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق م ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة
بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله م القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب س وسياتي الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء م بل هو يثبت س اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما ياتي في فصل الاهلية
م والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به س اى من غير حرج
وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله

فالمراد النوى اى مع احتمال القدرة في المستقبل اى شرط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل س اى القدرة
الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة
م وفي دليل اليسر س اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر م فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب س اى شرط
بقاء القدرة المقارنة للكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة
يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم يوجد وهو الشرط لما ذكرنا ان
وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها م الا ان المال ههنا غير متعين فلا يكون الاستهلاك تعديا فكم
كالهلاك س جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة
ينبغي ان لا يسقط الكفارة اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا
يكون الاستهلاك تعديا وفي الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال
فاذا استهلك المال استهلك الواجب فيضمن س واعلم ان في قولهم ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والانقلاب
اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يراد به لئلا م الا يلزم ان يثبت يسرا اخر وهو بقاء النصاب مثلا فان اشتراط
هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب
عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غاية انه لا يثبت
يسرا اخر انه المثبت للصعاب م فصل المامور به نوعان س هذا الفصل من اصل الشرائع قد تأسس
عليه مبنى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت انه يستغنى في تنقيح هذه المباحث
ونختصرها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور والنذور المطلقة والزكوة م مطلق وموقت اما
المطلق فعلى التراخي لانه س اى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت
يثبت التراخي لان الامر يدل عليه س لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقيد بالحال
لا التقيد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي م واما الموقت

بدنيا كان او ماليا فلهذا اوجب التيمم مع الحج والصلوة قاعدا او مومياً معه س اى مع الحج م ويسقط الزكوة اذا هلك
التمكن اتفاقا فعلى هذا س متصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب م قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا
للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو
الوقت اما هنا فالوقت للقضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء
كما في الحلف بمس السماء س فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب
الخلف وهو الكفارة م على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجد
هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل س اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف هنا لان
القدرة التي يشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة م ويقول القضاء يبتني على
الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض ولا يشترط بقاء هذه القدرة س اى الممكنة م لبقاء الواجب او
التمكن على الاداء يستغني عن بقائها س اى استمرارها م فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج
فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر
غالبا س اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الى اخره
م والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا
تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء
الواجب والنصاب شرط لليسر يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فيسقط البعض لا يجب الزكوة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب قلنا النصاب ما شرط لليسر لانه يجب ربع العشر وهو يسير في المال قليله وكثيره سواء بل
ليصير غنيا فيصلح للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة
اوجبت بالقدرة الميسرة لانه خير ولقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم

فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة
الصلوة واما ان يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم اخر مشكل في انه يفضل او يساوي م اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت
الوقت ش لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل
الثابت بالامر م وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه ش اذ الاضافة تدل على الاختصاص
ومطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو
لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر
انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها
يفيد القطع م ولتغيره بتغيره صحة وكراهة وفسادا او لتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقدم عليه فان
التقدم على الشرط كالزكوة قبل الحول يجيء ش اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب م ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تع يعني انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير
ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تع
كالنار للاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو
حكمه في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه زكوة الخ وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث وانه مضاف الى الحادث
فلا يوجد قبله م وهو س اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب
لا وجوب الاداء م سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر وكان هذا
س اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها س اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا م ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب
بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء س وهو الوقت م فيكون س اي لفظ الامر م سببا لوجوب الاداء والفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق

فلابد له من سبق شغل ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة ش وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب م اما
على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم
الخطاب ش اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر م و
لابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه ش اي سبب نفس الوجوب م شيئا
غير الخطاب وهو الوقت ش لان الخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما ابتداء وللاجماع فيلزم من نفي
احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا يثبت الا في الفعل وهو الاداء وفي المفروض يكون نفس الوجوب ووجوب الاداء واحدا وسنذكر من انواع الفرق بينهما
ما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيقه لك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت
شريف كان لا زمان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تع وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة
عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك
الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول
يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى فعل الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة
بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لزوم الوقوع لا بد من ايقاع فلزوم
ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود
الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح له فلو
لم يحصل ذلك اللزوم لما كان ذلك السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحقق ان يكون واقعا واذا وجد البيع فثمن غير
معين والبيع مبادلة المال بالمال فلابد ان يملك البايع مالا على المشتري ليحصل المبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم
اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان
السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال م ثم اذا كان الوقت سببا وليس كله ش اي السبب ليس كل الوقت

لانه ان كان الكل سببا لا يخ اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب
مالم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون
الكل سببا وهذا معنى قوله م لانه ان وجبت في الوقت يتقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقدم
عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فان اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق
الملايمة بين الواجب والمودى س لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار
ان عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا
ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل لا كذلك قبل الغروب
م فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت الشمس قلنا لما كان
الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء س البناء ضد الابتداء والمراد
به ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا م لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر س يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا
يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل
والفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا بتلك العلة هذا اشكال اختلج في
خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا
بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاغتفر الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان
الكامل

شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل م ولو لم يؤد في كل الوقت
كان لضرورة وقد اسلفت هنا س هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء
اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل الدالة على سببية الكل لكن في الاداء عدلنا
عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة تنعدم في القضاء م فوجب القضاء بصفة الكمال س اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت
انتقل السببية م اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا ح فيجوز
القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا م ثم وجوب الاداء بسبب اخر الوقت اذ
ثمة يتوجه الخطاب حقيقة لانه الان يأثم بالترك حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وح حكم هذا القسم ان الوقت
لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا او نيته لو وضع الشرائع وانما له
الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه الواجب
س هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت يسقط التعيين فقال م
ما يثبت حكما اصليا س وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال م بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض كتقصير العباد واما القسم الثاني س وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا
للوجوب م فوقت الصوم وهو رمضان س اي نهار رمضان م شرط للاداء ومعيار للمودى لانه قدر وعرف
به س فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح
الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم م وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه و
مثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة س فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر
وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علته وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر
معناه شاهد الشهر فالشهود علته م ولتنسب الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم
ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او العدم الثالث وليس هو الخطاب

الخطاب وهو حكمة انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر
في هذا اليوم بهذا الاعتبار س اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منهم اي م
المسافر م لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء
دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان يأتي بالعزيمة وهنا لم يأت بالعزيمة اذ صام واجبا آخر س جواب عما قالا
ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير بقوله لا نم ان المشروع في حق المسافر في هذا الا غير
مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك م ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا
الوقت كشعبان في حق الدليل الاول س وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى م ان شرع في النفل
يقع عن رمضان س لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر
من الاداء في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه
صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء
رمضان لا النفل م وعلى الثاني س اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان م يقع عن النفل
وفيه روايتان س اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان م وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان
اذ لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا
وقال زفر رحمه الله س هذا ابتداء مسألة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه م لما صار الوقت متعينا للكل
امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل س اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه
حق المستأجر م فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا يكون هذا جبرا او الترك
بعين الامساك الذي هو قربة ابتداء س اي لصوم رمضان م ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان
ما يقع على ملكه س لان منافعه صارت حقا لله تعالى بوجوبه م لا بد من التعيين لئلا يتغير حكم الاصل صفة العبادة قلنا لم يكن

الاطلاق في المعين تعيين س هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فحاصله انا
الاطلاق في المتعين تعيين فاذا كان في الدار زيد وحده فقال يا انسان فالمراد به زيد م ولا يتعين الخطاء في الوصف
س بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم م لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين
وقال س اي الشافعي رحمه الله م لما وجب الصوم من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا اعدمت في البعض فسد
ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي س اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل م فالنية المعترضة لا تعمل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمقارنة
بالبعض اولى س جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تعمل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في
الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان
مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة مهلكة فلو ادى الضمان يثبت النسب من الغاصب
فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن
في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم
متعلق بجميع النية وهو امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها
لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا
نقول ثم ان النية المعترضة يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم محققة
تقديرا كما ذكرنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقرونا بالنية تقديرا فلهذا
قال م ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية س فلا نقول ان الجزء الاول
من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول
لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية كافية في
الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول م على انا نرجح بالكثرة لان

للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من الترجيح بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح ان شاء الله ش
صحة النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون
النية فيفسد ذلك البعض ويشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف عن الذاتي
وهو وصف العبادة م فان قيل في التعذر ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذر جدا فالتعذر الذي اعترض
عليه المنافي كالاتصال قلنا في التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل
لغو عندكم فيثبت الفرق ش وايضا الضرورة لا ترتفع في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي
عليه م ولان صيانة الوقت لئلا يخلو عن الاداء اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء و
على هذا الوجه لا يفوت ويروى هذا عن ابي حنيفة ش اعلم انه اقام الدليل على صحة الصوم المنوي نهارا اولا بقوله
لما صح بالنية المنفصل وثانيا بقوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح
ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسد م ومن حكمه ش اي ومن حكم هذا القسم
وهو ما يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه ش اي ببعض النهار
خلافا للشافعي رح فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صوما من زمان النية وان كان بعد الزوال م ومن هذا
الجنس ش اي من جنس صوم رمضان م المنذور في وقت معين بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر
يقع عنه لان تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع ش فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه
لا يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع
اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور م واما القسم الثالث فالوقت معيار كالكفارات والنذور المطلقة
والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم في عوارض الوقت فلا بد في التبييت ش اي في النية
في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية

حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية
م واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع
وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد و
لان وقته العمر حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز
تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا ش فيشبه المعيار م وعند محمد رح يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان
الامر لا يوجب الفور اتفاقا فبينا في هذه المسئلة مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر اداء
اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان
يؤخر لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل فالتعيين
العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم
فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم ش اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام
الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم
مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان
ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل م واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به
كالمكيال ونحوه فان تطوع ش هذا جواب اخر قوله فاذا كان هذا الوقت م وعليه حجة الاسلام يقع عنده ش الشافعي
يقع عن الفرض اتفاقا عليه فان هذا ش اي التطوع وعليه حجة الاسلام م من السفه فيحمل عليه ش اي اذا
نوى التطوع يحمل عن نية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية م على انه يقع باطلاق النية وبلا

نيه لمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الجنون ثبوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق فغير لازم له
لحجة الاسلام والاحرام غير مقصود س جواب عن قوله لمن احرم عنه اصحابه م بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح
بفعل غيره بدلالة الامر س فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة م فصل من هذا الفصل ان
الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام وانما كان مما نقلته
من اصول شمس الائمة م ذكر الامام السرخسي ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
وبالعبادات في حق المواخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية س اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلثة
الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم يخاطبون بها في حق المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما في
المتن وهو قوله م اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لما يواخذون
على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يفيد كونها غير معتقد بها مع الكفر س جواب اشكال وهو ان العبادات
لما لم تكن معتقدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يفيد م لانه يجب عليه بشرط
الايمان كما يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا س متعلق بقوله فكذا عند العراقيين
م لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات س
يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين
بان المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل
على عدم الفرضية كما مر في فصل مفهوم المخالفة م ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب في الآخرة وليس بشىء له و
في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر س اي الامام شمس الائمة م ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض
المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم

لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي هو مخاطب
ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت
بناء عليه س اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى م فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب
ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له
وهم يخاطبون بالايمان فقط س فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها عنده داخل في الايمان ويخاطبون بها لكونها
من الايمان عنده م والكل ضعيف س واحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله م لانه انما سقط القضاء عنه
لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف س فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون
مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله م وانما الاداء
انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة س اي فاذا حبط العمل ثم اسلم
والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله م ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان س فقولهم انهم يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة
فقال م فالاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادات م فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر س المراد بالحسيات ما لها وجود
حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان الشرع حكم بالايجاب والقبول
الموجودين حسا بان بينهما ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره فذلك المعنى هو البيع حتى
اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار حكم بوجود البيع بلا ترتب الحكم
عليه فيثبت الوجود الشرعي م فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وهو ان كان وصفا كالاو
لا ان كان مجاورا كالقولة ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه باطل اتفاقا س اعلم ان النهي يقتضي

النهي واما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى نهى عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات
ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غير فقبح المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل
في القبيح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا ينصرف عنه الا ان يدل الدليل على ان المنهي عنه لغيره
فيكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا للمنهي عنه حكم القبح لعينه وهو الملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول
حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
دل الدليل على ان النهي عن القربان للاذى وهو الاذى حتى ان قربها او جد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان
كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي
للقبح لغيره ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق
عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات فرق م وهو يقول لا فائدة لناس اي للشرعيات م شرعا الا
وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعا مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت
ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية س اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين احدهما ان النهي
عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل
عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وبحجي
هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا
م قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث
هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان
المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن قوله فامكانه
اما المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي

المفسد

من الكتب التي وقفها الفقيه
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابي
وقفي عبد

عن الحسيات ولا نزاع فيه فيتعلق الاول س تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما ما
ذكرنا وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هو القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع
الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهى لاجلها في
نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن النزاع ليس في هذا القسم لان المفسدة ليست
في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول
قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني فامكانه بحسب المعنى الشرعي فلا
يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا
اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فحينئذ الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل
النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا
الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع
الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح
له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت ما هو المنهي عنه وهو الانشاء
الشرعي فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض م ولان النهي
يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا بإباحته والقبح مقتضى النهي فلا
على وجه يبطل النهي س ولا يثبت مما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا
قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان
قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث م فيثبت على الوجه
الذي ادعيناه س وهو القبح لغيره م والبعض حملوا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح
الصلوة في الارض المغصوبة س اعلم ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي

فانها باطلة كالصلوة في الارض المغصوبة

اما في العبادات فلما مر انه النهي يقتضي البطلان مطلقا والكان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور
عنه واما عندنا وعند الشافعي فهي صحيحة لكن على اصح الكرامة م لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يومر به
قلنا كل معين يأتي به فانه ليس بمامور لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله
على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام
والنكاح الحرام ونحوها س واما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته
ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالوصف ومنهيا عنه بالوصف ومنهيا عنه بالذات ومامورا بالوصف او بالعكس
اما الاول فلانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح
يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم ان هذا القبيح لعينه في نفسه يمكن ان يكون
قبيحا بجزء واحد اما الحسن لعينه في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا
لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لعينه في نفسه فلا يتادى به المامور به وهذا القسم يمكن
بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو على العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور
فبقي القسم الثالث وهو المدعي ثم يرد علينا اشكال وهو ان يقال انكم قد اخترتم نوعا من الكلام لا نظير له في المشروعات
فيكون نصب الشرع بالراي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره
وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه
اي بمجاوره والكل واحد م فعلى هذا الاصل س وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عند الا بدليل
ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه م ان لم يدل
الدليل س على ان النهي للقبح لعينه او لغيره م يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لعينه فذلك الغير
ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط
فهو لعينه ويصح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل عنده اي عند الشافعي والباطل والفاسد سواء س هذا هو الخلاف الاول الذي

وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا
اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا
ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم
واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا ان يكون موجودا وصحته شرعا تجري على اصله الا عند
الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرائط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي واذا لم يكن الضرورة فالمذهب ان يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا م وذلك
كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية س فهذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا م
لكن صح النذر به س اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به م لانه طاعة والمعصية غير متصلة
به ذكرا بل فعلا س وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما في ذلك والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان
النذر ذكر لا فعل م فلا يلزم بالشروع س لان الشروع فعل وهو معصية م واما الصلوة في الاوقات المنهية
فقد نهيت لفساد في الوقت وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى بها الكامل لا معيار فلم يوجب فساد افيضمن الشروع
بخلاف الصوم س اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى
ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوات في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار
يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان
الوقت معيار له فالصوم عبادة مقترنة بالوقت فيكون كالوصف له فنقصانه يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
ان شرع في النفل حتى لو شرع في الصوم في الايام المنهية يجب عليه اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء ولو
كان مجاورا اقتضى كراهته عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسن البصري النهي في العبادات يوجب
البطلان مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء

س اورد هنا مثالين احدهما للعبادات والاخرى للمعاملات م وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه
يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره م كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ
فيكون قبحا لعينه ش فيكون قبحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم بطلانه قبحه لعينه لانه لا امتناع فان
الملاقيح جمع ملقوح وهى ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي
الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة
النهى لما ذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ لاعلام الصحة والمشروعية فالجامع الحرمة
فان النسخ

بيت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم انه لا بد من حل مشكلات هذا الفصل
الفرق بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهى عنه او لم يصدق
فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما
للصلوة
غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم اى الخارج وهو
اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله واما الذى
لا يصدق فالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى
المبيع لا المقصود اصلا فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه
احيانا وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال
عن السعى الواجب ولا يوجد البيع بدون البيع وايضا على العكس اذ قد يجرى البيع في حال السعى واما غير صادق
كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون
السفر او سافر ولم يقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر
بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد فيكون
الذى

الملاقيح والمضامين

مشكلات هذا الفصل

تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة

عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا المثل فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل علم ان وجود
المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع و وسيلة
يجرى مجرى الاوصاف التابعة ولكن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد
لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوصف كالوصف لانه اعراض
عن ضيافة الله وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة
بل انما لزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية كما في البيوع
الفاسدة فانها اوجبت بكل المفاسد واما البيع وقت النداء بعد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعى ملازمة اتفاقية م وكذا النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود س اى يكون
اى مثل المضامين والملاقيح
باطلا لانه منفى لا منهى وكلامنا في المنهى فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغى ان لا يثبت النسب و لا
يسقط الحد فاجاب بقوله م واما النسب في سقوط الحد للشبهة س ثم عطف على قوله لانه منفى قوله م ولانه
وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل كالامة
المجوسية والعبد س اى ان سلم ان النكاح منهى فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهى يوجب الحرمة
والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه
للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل
السوال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الشىء
لا يبطل البيع م فان قيل النهى عن الخبيثات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية
لا يوجب النعم م ورد على هذا الاشكال وهو ان الاثم انما اذا ورد النهى عن الخبيثات لا يفيد حكما شرعيا فان

الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله م ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب من سبب لا في حكم زاجر فان هذا لا يفيد حرمة سببه س حاصل الجواب
في الطلاق ان يجتنبه النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل و
اما في الظهار فيجتنبه فان المنهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب الظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا
هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب كل بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف
والاسباب كالوطي س تعرض ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال لان الولد موجب للحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء وتعدى ايضا الى الاسباب
اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب للولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اذا اقمنا السفر مقام
المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها بل بتبعية الولد
م وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة س اي لما جعل الوطي موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب
جعل خلفا عن الماء ولا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي
وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد س هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتعرض لبيان
الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في شخص واحد وهذا لا يجوز ثم اورد
على هذا الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله م والمدبر يخرج عن ملك المولى اشتغالا للضمان
لكن لا يدخل في ملك الغاصب لفوات محله س اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه

حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله م او نقول مقابله ملك اليد س فلما كان ضمان المدبر في مقابلة
يد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله م واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا وهي غير
ثابتة في حقهم او هي ثابتة ما دام محرزا ولو دار فسقط النهي في حق الدنيا س واما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما
مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله م وسفر المعصية قبيح لمجاور س على ما بيناه من قبل فصل
اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم
المقصود بالنهي يجب والا فالامر يقتضي كراهة والنهي كونه سنة مؤكدة س يعني اذا امر بالشيء فضده لكن
الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرايط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما
يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر
والنهي واذا لم يفوت نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي س فان ما يشابه المنهي عنه
يوجب الكراهة وما يشابه المامور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة م فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن في معنى
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي
الامر بالكف للشيء غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور
بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيطة كان لبس الازار والرداء
سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز
وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير فعله
مفوتا س هذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل فبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع سهل
انه المستهل

والامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما نجتهد في شان الاتصال بالرسول صلعم فنبحث في امور في
وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن فصل في اتصال الخبر لا بد من ان يكون رواته في كل
عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد
القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد
اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم
واماكنهم يستحيل عقلا والثاني علم الطمانينة فهو علم يطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل
يعلم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة
على انه احاد الاصل وانما يوجب ح اي الخبر المشهور م ذلك س اي علم طمانينة القلب ح لانه وان كان في الاصل
خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام منزهون عن الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث
يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكر ان شاء الله وهو حجة كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب
شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما انه يوجب العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وانه
ارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا من الدلايل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد
انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا و
لانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل كل
الاعتقادات كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث

وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ره ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما
ان منه اعلم لكن يمكن في الفرع ما لخصوصية الاصل او اوتي بالرواية فقط كابي هريرة وانس رض فان
وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا
وعندهم المراد ح انسداد باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فيه الراوي
لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زايدة عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو
ما روي انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري كثيرة اللبن
فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل
المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة بيان وان قبل
البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع
مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى لها عليه السلام بمثل نسائها فقبله ابن مسعود
ورده علي رض س وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري هو ان من عادة
العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يتنزهوا
البول وهذا طعن من علي رضه م وقد روى عنه الثقات كابن مسعود ره وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا
به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول س في الدليل وجوب العدة م في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف
القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس لم يجعل لها نفقة ولا سكنى
وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر رض وغيره من الصحابة رض س وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول

يسكنهم ارادبالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وبالسنة ما قال سمعت النبي صلعم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى
حديثه في السلف تجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رحه اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب
ش قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن
الاول الصحابة رضه والثاني تابعون والثالث تبع التابعين م اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا افتى عند القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا اختلاف العهد **فصل** في شرايط الراوي
وهي اربع العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما بينا
فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات مع المراقبة
عليه الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان
يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم مجومه ليفيد وهو تزدري نفسه فلا
يستعيده وفهم المعنى ش عطف على حق السماع م هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقل نظمه فهذا بالغ
في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى
وانا له لحافظون م والمراقبة ش بالنصب ايضا عطف على ذلك م احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر
في مراقبة بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة
واقصاها ان يستقيم كما امر وهي لا يكون الا في النبي علم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين
والعقل على الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما
من ابتلى بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل
عندنا لشهادة النبي علم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما
في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله وهو التصديق والاقرار به

ثم فيكمل ايمانه ش اي لا لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
او يساله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء
يعلمون صفات الله بل المراد ان تذكر صفات الله التي يجب ان يؤمن بها المؤمنون ويساله اهو كذلك
اي اشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه م وهذا هو المراد والله اعلم بقوله
تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرايط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا
في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زايد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم
بالرق وتنقص بالانوثة ش فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه
الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا م وهذا ش اي الاخبار بالحديث م ليس من باب الولاية
فانه لا يلزمه ش اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا م بل يلزمه بالتزامه ش اي يلزم الحكم على المنقول
اليه بالتزامه الشرايع م ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير ش اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى
منه الى الغير وهو المنقول اليه م ولا يشترط لمثله الولاية ش اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه
اولا على الشاهد وبالتزامه عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم
يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس الزاما على
الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمراة بهلال رمضان م ورد الشهادة ابدا من تمام الحد ش هذا بيان
الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول
وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا بعد
التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم **فصل** في الانقطاع
ش اي انقطاع الحديث عن الرسول علم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال ش الارسال
عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلعم [illegible]

لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لامن حيث الباطن للدلايل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل

ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق

آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يقع الرواية

وتقلد الدليل على قولي لا يقبل عند الشافعي رحمه الله وتقبل عندنا وعند مالك رحمه الله ويتوقف المسند لان الصحابة ارسلوا

وقال البراء ما كل ما حدثناه سمعناه من رسول الله صلعم وانما احدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال

من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى

الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما تحمله هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجهل بصفات

الراوي ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال

اخبرني ثقة مع الجهل ولا يتوهم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا

ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا

مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في

الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله بالنصب اي كمعارضة حديث

فاطمة قوله فينصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن الاية في السكنى ظاهر واما في النفقة فلان

قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي انفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد

ويمين المدعي قوله بالنصب ايضا لهذا المعنى واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين

اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين

فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين

لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء

بشاهد ويمين بدعة

واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع

يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا احلف

النوعان يعني ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون

معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة

لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلا دفع هذه الشبهة صرح بازدياد

قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا

في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة

فيه قلنا امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب

عليهم فيكون معارضة لدلايل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدم التهمة او يكون معارضة للقضية

العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق

بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع

بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا

والثاني ان يكون الانقطاع بنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب

او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة

فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين

ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث

من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه

وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول

عليه السلام وانما هو مفترى

كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال م فخبر المستور
الفاسق ش عطف على قوله خبر المستور م والمعتوه ش وسيأتي معناه في فصل العوارض م والصبي
العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو
والخطاء والتزوير وصاحب الهوى لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة في الراوي فصل في محل
الخبر ش اي الحادثة التي ورد فيها الخبر م وهي اما حقوق الله وهي اما العبادات او العقوبات م والاول
يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته ش اي يثبت باخبار
الواحد م استدرك عن قوله فكذا نقول م لكن لا يخبر بها الفاسق او المستور بل يتحرى لان هذا ش اي الاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته م امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ش ففي كثير من الاحوال لا يكون
العدول حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط
الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين ينقلونها هم العلماء الاتقياء فلا
حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار بحديثهم اصلا م واما اخبار الصبي و
المعتوه والكافر فلا تقبل فيها اصلا ش اي لا تقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اي لا
يلتفت الى قوله ولا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري م والثاني ش اي العقوبات م كالحد
عند ابي يوسف ش اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة م لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود و
كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص ش والثابت بدلالة النص فيه شبهة وجوابه ان الثابت
بدلالة النص قطعي مع قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر
الواحد ليس في هذه المرتبة م وعندنا لا لمكان الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص ش
اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر واحد فان كل ما دون التواتر
خبر واحد ولكن البينة دليل [illegible] بالنص على خلاف القياس فلا يمكن ان [illegible] خبر الواحد [illegible]

م واما حقوق العباد فيثبت بخبر يرويه الواحد بالشرائط واما نوع منها خبر يكون في معنى الشهادة فيما كان
ش فلا يقبل شهادة الصبي والعبد م والعدد عند الامكان ش حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا
كشهادة القابلة م مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد لان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة
توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم ش اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس
م وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك ش كالودائع
والامانات م يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا ش فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات خصوصا
لا سيما لاجل الغير م بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن ش فانه
قد سبق في الفصل في طهارة الماء ونجاسته ان هذا امر لا يستقيم تلقيه بالقبول من جهة العدول وهذا
بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا ان الضرورة
فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن واما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل
ثمة اي في [illegible] بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا م وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل
ش فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس الزاما من حيث ان الموكل يتصرف في حقه م وحجر
المأذون وفسخ الشركة ش كما ذكرنا في عزل الوكيل م وانكاح الولي البكر البالغة ش فانه من حيث انه لا يمكن
لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس
بالزام م فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يشترط خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط احد
العدد او العدالة بعد وجود هذه الشرائط ش انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل
والرسول قائمان مقام الموكل والمرسل [illegible]

الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كذبا وكلني فلان او ارسلني فلان اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار
فكثير الوقوع وذلك لان في قطعه ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاوليين اشد وقوله م رعاية للشبهتين
س اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة
في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اولى
عند المحدثين فانه طريقة الرسول علم وقال ابو حنيفه ره كان ذلك احق منه عليه فانه كان مأمونا عن السهو
اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظ من الجانبين
واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظ الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ
الرسول علم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاوليين ان يقول حدثنا وفي الآخرين اخبرنا
واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز لي وتجوز
ايضا ان يقول اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفه ومحمد ره خلافا لابي يوسف كما في
وقال ابو يوسف يجوز كما في كتاب القاضي الى القاضي لنا ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل
فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح باب التقصير في طلب العلم وهذا امر مشترك بلا
ام تقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت
رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر
الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل
معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفه ره اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل
في الاحاديث ودواوين القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء
ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك اذا علم بلا تذكر
انه خطه لان النقلة ... اي لا يقبل في حق خطه فلا ... كذا اوكذا انما الخط المجهول فلا يقبل الرخصة فيه لا يتوهم التزوير فيه مثلا

والشبه تامه ينقل وغير مضموم م لانه س المراد من الشبه التامه ان يذكر الاب والجد م واما التبليغ فانه لا يجوز
نضر الله امرأ س اي نعم الله م سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند العلماء
يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه علم اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع س اي الحديث في النقل بالمعنى انواع م فما كان محكما يجوز للعالم باللغة
وما كان ظاهرا احتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان منه مشكلا او
متشابها او من الجوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول س اي في المشترك م ان امكن التاويل فتاويله لا يصير
حجة على غيره والثاني والثالث س اي المجمل والمتشابه م لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير س اي ما كان من جوامع
الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بانه عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة رض ايما امرأة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر رض في رفع
اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر رض سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان
عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح
كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر صاحب الحديث بما امرأة
نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى بن الزهري عن عايشة رض لا يكون جرحا عند محمد ره كقصة ذي اليدين
س وهي ما روي ان النبي علم صلى احدى العشائين فسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله
صلعم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال علم كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم
ابو بكر وعمر رض اسعنها فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم وصلى ركعتين فقبل روايتها عنه مع انكاره ومن
ذهب الى ان كلام الناس يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة م وان الحمل على نسيانه
اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حين كنا في ابل

فاجنبت فتمعكت في التراب الى اخره ولم يقبله عمر رضه س قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت
فلم يذكره عمر رضه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اى تمرغت ووجه العمل لان عمارا لو لم يحك
حضور عمر رضه في تلك الحالة لقبل لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا احكى حضور عمر رضه وعمر لم يتذكر ذلك
فبالاولى اذا انقل عن رجل حديثا وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان كنت
مع عبد الله بن مسعود وابى موسى رضه فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلعم بعثني انا
وانت فاجنبت فتمعكت في التراب فاتينا رسول الله صلعم فاخبرناه فقال اما يكفيك هكذا ومسح وجهه
وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار م وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض
انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كالبكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضه ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل لا يكون جرحا كما لم يعمل
ابو موسى بخبر الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان
كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق
عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن
شرعا مذكور في اصول البزدوي به فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في افعاله عليه السلام منها ما
يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل
من الصغاير يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف
عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا الاتيان به
على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقه
وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به و
والمختار عندنا الاباحة يكون لنا اتباعه لانه يقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابرهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما الا لدليل الخصوص به

نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك
من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
م وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما
قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
واما الباطن فما ينال بالراى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الراي
وهو المحتمل للخطا يكون لغيره لتنزهه عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما و
المختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا وبحكم داود
وسليمان عليهما السلام بالراى في نفش غنم القوم س نفشت الغنم والابل تنفش نفشا اى رعيت
ليلا بلا راع وروي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم
داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى
ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون
عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه
حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام
انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم فاوجب
على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان م وبقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
س روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة ايجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم
فدين الله احق ان يقبل م وقوله ارايت لو تمضمضت س روي ان عمر رضه سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك م لكن

يحتمل في الحديثين انه عليه علم بالوحي لكن بطريق القياس لما كان موافقا له لتكون اقرب الى فهم السامع و
وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص س المراد بها العلل م واذا وضح لزمه العمل ولانه شاور
في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر براى ابي بكر رضه س روي ان رسول الله صلعم اتي يوم
البدر بسبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك
فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك وقال عمر رضه كذبوك واخرجوك فقدمهم
واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر فان الله تعالى اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني
من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلعم براي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم
حتى نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وانه لا يعاقب
احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم و
اقل لشوكتهم ولما نزلت هذه الاية قال عليه لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية تاويل اخر ذكر في
الاجتهاد ان شاء الله تعالى م ومثل ذلك كثير س اي مثل ما اخذ رسول الله صلعم براي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور
في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله صلعم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار
المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان
عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار
المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم المدينة لا نعطيهم الا السيف فقال عليه
اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا
للصلح فلا نعطيكم الا السيف م والاجتهاد لا يحتمل القرار على الخطاء لا ابتداء لكن مع ذلك الوحي الظاهر
اولى لانه لم لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء س اي الوحي الباطن وهو الالهام الذي يحتمل الخطاء حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار

على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى م وفصل في انتظار
الحادثة يعمل بالراي س لما ذكر انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار بين
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله م والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه س وهو
الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد م وحيا لا نطقا عن الهوى س وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله
تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وهما ذكروا س وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان في المكان اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبيا ويتبعون كل
واحد منهم نبيهم دون الاخر وكل واحد من الانبياء مخصوص بالمكان المعين م فلذلك في اصول الدين وعند
البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية س والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه م ولقوله عليه لو كان موسى حيا ما وسعه الا
اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل في تقليد
الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف عمن عملوا فيما
لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رح لا يجب لانه لما لم يرفعه لاحتمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر
المجتهدين سواء س لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة م وعند
ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي س تمام
الحديث ابي بكر وعمر م ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فراءيهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه وكونهم في خير القرون

بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والا فقد اخذ البعض بما ذكرنا س اي في بعض المواضع م بل نسلك مسلكهم
وهذا اقتداء ايضا ثم جواب عن قوله اصحابي كالنجوم م وايضا قلنا ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء و
اما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح
خالف عليا رض ورد شهادة الحسن س وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده م وابن عباس رض
رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل او مثل الدية فرجع الى فتوى
مسروق وهي لزوم ذبح شاة

باب ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد
ومنه اما بالمنطوق او غيره في البيان فروع والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة
بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه والثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
والاول ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل والثاني بيان تغيير
والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز
التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف ما لا يطاق ويجوز
تاخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير
لا يقع متراخيا الا عند ابن عباس رض لقوله عم فليكفر عن يمينه س الحديث جاء بروايتين احداهما من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجب الكفارة عينا لجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة م فعلم انه لما جاز ... وجب حمله على وجه لا
يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما في الشرط س
اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن عدمه والخلف
في التخصيص بالكلام المستقل ... متراخيا ... [illegible]

يعم الصغار وغيرهم ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة م وقوله تعالى واهلك س اي في قوله تعالى لنوح عليه
م وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم س نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى
لرسول الله صلعم أأنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح
عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون س يعني عزيرا وعيسى والملائكة م خصتا متراخيا س اي خصت الآيتان تخصيصا متراخيا
وهما قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله م بقوله تعالى ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة
شاء ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله
لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يتناول الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك
اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد بالاهل الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع س تحقيقه ان الاهل
اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو
الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا للعام لعدم تناول الاهل الابن
الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج
الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق
القول ما وعد الله باهلاك الكفار م وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة س لان ما لغير العقلاء م واما
ورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لرفع هذا الاحتمال واصحابنا رحمهم الله قالوا ما
هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على ان الخلاف
انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة يحتمل الكل والبعض فبيان ارادة
البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل ... [illegible]

ثم رد ذلك بانه لا فرق

يكونان تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل يجوز فيه التراخي عندنا

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء الى المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يخصه تعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ش اي في حكم صدر الكلام في متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله يخرج الاسماء المستغرق بالا واخواتها ش متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من ساير التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج عن الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مراد ثم انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد من الاخراج المنع عن الدخول مجازا وهو غير مستقل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخ اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة يكون بيانا لذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر

الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمل ذلك اذ لا يجوز ان يسمى تسعة به الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة م او اطلق العشرة على عشرة افراده ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا انما فظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين ش اي على المذهبين الاخرين م يكون ش اي الا[ستثناء] م تكلما بالباقي ش في صدر الكلام م بعد الثنيا ش اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات م الا ان على المذهب الاخير يكون هذا اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد ش لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة ولا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى غير عددي بين نحو الا وغير صفة م وعلى المذهب الاول ش وهو المذهب الثاني وهو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا

ان حكم المستثنى خلاف الصدر كقولك جاني غير زيد وعلى الاول س اى على المذهب الاول م يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق

احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص

بالعلم او الوصف ولا دلالة لها على نفي الحكم عما عداه عندنا وعند البعض يكون دلالته بحسب المفهوم وعلى المذهب

الثاني يكون الكل منه دالا على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا م حجته س اى حجة المذهب الاول م

ان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فلنا اعدام الكل الموجود فلا واجماعهم س اى اجماع

اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود الكل مع عدم حكمه في البعض شايع م على انه من النفي اثبات و

بالعكس ولايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف

من النصف في اشتريت الجارية الا النصف والتسلسل س هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول

واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته مزيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده

وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف

يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية

من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا

النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو

المراد فيكون نصف الربع وهكذا فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي يخطر ببالي

هو قوله م قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول

لا من المراد س اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول

للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل م والجواب س اى عن الدليل

على المذهب الاول م ان العشرة لفظ خاص في العدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض الا بالاستثناء

الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيتحقق كل صلوة بطهور

هو الاثبات هي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا

لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات فوجب

المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه

وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان معناه

لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا في الجملة الاثباتية وهي صلوة بطهور ثابتة

وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار

كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود

لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب لسلب الكلي اى كل واحد من افراد الصلوة غير جائز ثم الاستثناء

يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء

متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم

كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل

قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم

الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم

عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء

من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء

من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اى في

قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا

في كلتيهما نكرة في ... لا اجالس الا رجلا عالما ...

الا بطهور كل صلوة بطهور غيري محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بعدم الجواز عندنا فلا يلزم من كل
من النفي اثبات ثم وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل محمدا الا انه كان
له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به س ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة
فيه بناء على ترك التروي ولهذا وجب الكفارة فيه ولو كان مباحا محضا لما وجب فيه الكفارة وهذا دليل
تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع
فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل م واما كلمة التوحيد س جواب عن قولنا وايضا لولا ذلك لما كان كلمة
التوحيد توحيدا تاما م فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير
ثم يلزم منه وجوده ثم اثباته على الثاني س اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله
ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه
م وضرورة على الاخير س اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا
المذهب وجوده يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده
ضرورة وذلك لان تقديره على هذا لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة
على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده لا منطوقا ولا مفهوما بل ضرورة م وما قيل عليه س اي
على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير م انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة
س اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك م وهو مركب اعرب في
وسطه ضعيف لانه اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة
مثلا فيقولون معناها وضع كلي س اي وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا
والاكثر الوضع على نوع [illegible]

نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلث كلمات العبد واللام ورحمن لكن في
لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز
والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة وبكلمات كثيرة فان لفظ انسان و
حيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان صهيل وامثال ذلك كثيرة م وايضا
منقوض بنحو ابي عبد الله س فانه من ثلثة والاعراب في وسطه م وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا
وبعضهم س اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي مالوا في
الاستثناء الغير العددي الى الثاني س اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي
م وقولهم هذا اشبه قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة لانه على الاخير كالتخصيص
بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية س اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن
قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة فمن ذلك ان مذهبهم ليس هو الثالث
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب
كالتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية
بخلاف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف م وهذا مناسب لما قال علماء البيان
ان الاستثناء وضع لنفي الشركة والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي وفي
النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة
وفي العددي هو الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث س فعلى المذهب
الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة [illegible] م [illegible]

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم الآية

ان تكون مما اوجبه الصيغة قصدا انما يثبت ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل
لانه انما جوز في الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان
ينقض الوكالة س استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة م ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة
الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية
لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانما على الخلاف سار
على الدليل الاول لمحمد س وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار
ولا يأتي ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء
لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة
بل هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع
والثاني مجاز س فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت هذا التقسيم
حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز م وقد اورد اصحابنا
قوله الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف هو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى
فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر س اورد اصحابنا في امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام
في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان
الفاسقون ليس مستثنى منه ولا يشكل ان الرجال التائبين داخلون في المستثنى منه وهو واولئك غير داخلين في حكم
المستثنى منه وهو الفاسقون لا تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في المنطلقون
وقد ذكر في التلويح ...

الاستثناء والاستثناء المنقطع وهو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج
صدر الكلام واشباهه ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف
صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد
التوبة فهذا حكم آخر مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو
عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة
كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه
ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجملة في الحكم فيكون الاستثناء
اولى وصرفه الى الكل في الحلف المحلف كآية القذف في غاية البعد لان فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار س اي صرف الشافعي قوله ولا تقبلوا
عن قوله فاجلدوا حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على ولا تقبلوا
ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط
بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المحلوفة في آية القذف هي قوله
فاجلدوا وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين
الى الائمة وجعلنا اولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك م ومن اقسام
بيان التغيير الشرط وقد مر س اي في فصل مفهوم المخالفة م والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه العبد يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي
فكانه قال بعت نصف العبد بالف م ولو قال على انه لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في
البيع ... فصل في بيان التبديل وهو النسخ ...

وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع
وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا
عندنا لجهلنا عن مدته فالنسخ يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان المقتول ميت
باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود لعنهم الله فعند بعضهم باطل نقلا
وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم س ان كان المراد ان الشرائع الماضية
لم ترتفع بشريعة محمد صلعم وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى
بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى
عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلعم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني
نسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية م اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض وادعوا نقله تواترا او يدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته س قلنا هذه
الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف م واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون
حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل
الجزء اي الحواء له لم ينكر احدهم نسخه في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب
فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم تكن معلومة لنا وقولهم
بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في
زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا
الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور س اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا
به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء

بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا حال
باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام
عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب
حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب
وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبيّن النبي عليه السلام فلما لم يبيّن علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وكون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب
الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى الناسخ
فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب م وفي هذا حكمة بالغة وهي
كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين م وانما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ
في نفسه كالاحكام العقلية س مثل وحدانية الله تعالى وامثالها م وما يجري مجراها س كالامور الحسية و
الاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة م واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية
ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت س عطف على تابيد في قوله
اما ان لحقه تابيد م فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما س اي عن التابيد
والتوقيت م فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن
من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه العمل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس وعدم التمكن من العمل ولكن لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل

جميعا وتمتنا س اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا م الاعتقاد اقوى فانه يصح ان لا يكون
وهو س اي الاعتقاد م لا يحتمل السقوط بخلاف العمل س فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة
والصوم ونحوهما م فذبح ابراهيم عليه من هذا القبيل س اي من قبيل النسخ قبل الفعل م عند البعض وعند البعض
ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان م وانما امر
بذبح الولد ابتلاء على القولين فان فعل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا س هذا اشكال على مذهب من
يقول ان ذبح ابراهيم عليه ليس بنسخ م قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب
او السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه يكون من باب السنة لانه متوقف
ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة
بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي بفساد الاخيرين لقوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها فانه دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة ودونه س اي دون الكتاب م وقوله تع قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي وبقوله عليه اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه الحديث س اوله قوله عليه
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فان وافق فاقبلوه
وان خالف فردوه م ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة
بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه والتعادل بينهما اولى م واحتج بعض اصحابنا رحم س اي على جواز نسخ الكتاب
بالسنة م بان نسخ قوله تع الوصية للوالدين س اول الاية قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف م بقوله عليه لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تع
فامسكوهن س اول الاية قوله تع واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا م نسخ بقوله عليه الثيب
بالثيب جلد مائة [illegible]

بآية المواريث اذ في الاول فوضها الى الناس ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله عليه ثم
فلا وصية لوارث س ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله م ولان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى
في كتاب الله تع س فقوله فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد
ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا
المطلب فقال م والحجة انه عليه كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول
ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب س اعلم انه عليه لما كان بمكة يتوجه
الى الكعبة ولا يدرى انه بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا
وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة
بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة فهذه القضية مشكوك فيه وحديث عائشة رضه دليل على
نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله م وقالت عائشة ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله تع له من النساء ما
شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد م ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب
بوحي غير متلو وقوله نات بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ
حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان س اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل ينسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها م وليس لكن من تلقاء نفسه لقوله تع
ان هو الا وحي يوحى س اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي م وقوله عليه فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في القوة بحيث ينسخ به
الكتاب [illegible]

من عند الله ومن هو مكذب بطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول صلعم
الكتاب بالكتاب كثير س كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضه انه
ما قبض النبي صلعم ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام م
ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ
اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه صوم كان مخيرا بين الصوم وبين الفدية ثم جاز الصوم حتما و
عند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى ما ننسخ من اية نأت بخير منها او مثلها الاية قلنا الاشق
قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد اتفاقا وينسخ بالمشهور لانه من حيث
بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما س اي بين المتواتر وخبر
الاحاد وهو المشهور م واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا كما روي قد رفعنا من صحف العلماء
او بالانساء كصحف ابراهيم عم والاول كان للقران في زمن النبي عم لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي
تلاوته ونظائره كثيرة س كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما م ونسخ قراءة ابن مسعود رضه وهو ثلثة
ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه س اي حكم النص م على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الاخر واما وصف الحكم س عطف على قوله
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط م فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا ذكروا انها اما بزيادة
جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما قال عم في العلوفة
زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا س اي الزيادة على النص نسخ عندنا م ويجب تشنيع الثاني
اولا نسول بالمفهوم م ان ...

انعدمت الزيادة المزيد عليه صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا

الثلثة وعنوان الزيادة نسخ عند الحنفية فاقول يجب انحصار الثالث اذ الزيادة اما ترفع مفهوم المخالفة لانه لا يكون الاخر
مفهوم المخالفة م وعند الشافعي ره لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو
قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعدما كان في الاثنين كالشاهد
واليمين س كان في الكتاب التخيير بين اثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي ره امرا ثالثا وهو الشاهد
واليمين للمدعي م لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير س اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة مثل فالاول
هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال صحيح لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة تجب
الاعادة واما المثالان وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير
لانه في ما بين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة م وقيل ان صار الكل شيئا واحدا
كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار قول ابي الحسين س ذكره في المحصول واصول ابن الحاجب
ان المختار قول ابي الحسين م وعنوانه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان س اي الشيء المبدل حكما
شرعيا يكون نسخا والا فلا لكن عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة
بعدما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فيرفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل
كزيادة الشرط س هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب الحنفية وتقريره ان الزيادة المختلف فيها
بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين
بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد
ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد
فالزائد يرفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط
م والكل حكم شرعي ثبت في النص واقتضاء المطلق يجري عليه اطلاقه فما ذكرنا س اي حرمة ترك الواجب
الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية ...

ان التخيير يوجب رفع حرمة الترك وهي حكم شرعي فلم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك
انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه
حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا
فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا م فلهذا اثبتنا التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين س هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت
بخبر الواحد التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف والنص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر
الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم
الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين م قلنا حرمة الترك ثابتة
بلفظ النص عند عدم الخلف لانه س اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة
لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام
حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبها مبني على عدم الخلف م وايضا
التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون الاستخلاف
نسخا وان كان في المسح والنبيذ بخبر مشهور س اي وان كان الاستخلاف نسخا في المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا م وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب
هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا س قوله تعالى فرجل وامرأتان جواب عن قول الشافعي رحمه الله انه اثبت التخيير
بين الثلثة وذا لا يجوز لانه لزم ان يكون خبر الواحد ناسخا للقران فلا يثبت الشاهد ويمين المدعي كما
هو مذهب الشافعي رحمه الله اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا س ثم اورد الفروع على ان الزيادة

س اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل م بالقياس ترد هنا الكم زدتم
والفاتحة تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم س فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب
ويمكن ان يجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
بلا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى
لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء
ليس عبادة مقصودة بل شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل
الصلوة بمعنى انه لا يكون الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا
بها فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات
ولم يجعل في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام من الشريعة الغراء هو الذي اصلها ثابت
وفرعها في السماء فصل في بيان الفروع وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب س اذا بين نصيب الباقي
لرب المال قياسا واستحسانا م وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام س اي اذا بين
نصيب الثلثة للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه
يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان مذكور في المتن م والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور س روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق وبقيمة الولد والعقر ...

وطلب منه القضاء بما يتولى عليه م وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول س
وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة لو حلف
ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه م والثالث ما جعل بيانا بالضرورة دفع الغرور كالمولى
يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا س دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف
ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا م والرابع ضرورة الكلام كقوله علي مائة درهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي له المائة مجمل عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة ولنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف لكثرة كونه مائة وعشرة دراهم ونظائره
فيجعل على ذلك فيما هو معتاد بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة س فقوله يجعل على ذلك اي على
حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عددا مضافا نحو مائة وثلثة اثواب فان الآخر بيان
المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز يجعل بيانا للمائة
فيما سواه العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا فانه
قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له علي
مائة وثوب مائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة م الركن الثالث الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على حكم شرعي س بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر من الحكم الشرعي
وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على نوع الاول
مثل هذا او لم يقع فيها سواء حتى ان انكره احد لا يكون كافرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
على مثل هذا اولا

او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع
بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فهو فيه لا
يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول
من قبيل الاخبارات وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع
بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية م والبحث هنا في الامور الاول
في ركنه وهو الاتفاق في العزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالنطق منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض
او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت
لان عمر رضه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل س لما
شاور عمر رضه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضه
ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضه بذلك فلم يكن سكوته
دليل الموافقة حتى بيانه وجوز السكوت مع ان الحق عنده خلافهم م وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا
بان لا غرم وعلي رضه ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما س روي ان عمر رضه ارسل
امرأة بجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي رضه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة م ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك
ان تخبر عمر رضه بقولك في العول فقال درته س ذكر الامام سراج الدين في شرح الفرائض ان العول ثابت
على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام
او لاب فاذا ماتت عن زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة وتعول الى ثمانية وعند
ابن عباس

فلا يلزم خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا
وكان عمر رضه رجلا مهيبا فهبته م وقد يكون للتامل وغيره س اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب
المانعة للاظهار م ولكن ان شرط التكلم من الكل متعسر خصوصا مع معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سايرهم ولما كان الحكم عندهم مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضه فممكن
حمله على ان ما افتوا به من امساك المال س اي مال فضل عنده م وعدم الغرم عليه س اي في مسئلة الاسقاط كان
حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان
احسن جوزبعد التسليم س اي بعد تسليم ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء م السكوت بشرط الصيانة عن الفوت
جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحرمة الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة فيهم في مسئلة
العول اشهر من ان يخفى على عمر رضه وكان عمر رضه الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه
لا على بيان مذهبه س فالواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده كيلا يكون شيطانا اخرس بسكوته عن
الحق لكن المناظرة غير واجبة عليهم م ولما شرطنا مضي مدة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرنا س وبين ان السكوت
قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة
فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا نظن انهم اجهل اصلا س نظيره انهم اختلفوا في
عدة حامل توفي زوجها عنها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل
وضع الحمل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة القدر مع الجنس وعند الشافعي
الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غيرها لكن لم يقل به احد واختلفوا
في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث
الباقي ...

في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويتفرع عن هذا بعدم القايل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المراة وعند الشافعي رحمه المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود
او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم بطلان
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين او لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا في الثانية
وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال
الثاني الامثلة الاخر فانه ليس في كل صورة الاتي لم يذهب احد الى مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا
يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان
عند ابن مسعود رضه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان
المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع ان الحجب
منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين
وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع وبعدم القايل
بالفصل مشهور في المناظرات وابطال الوجه الذي نقلته عن المتاخرين ليس بحق بل الحق ذلك والله اعلم
انه ان كان الفرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي في الضمار لا يخلو من ان
يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي يلزم العدم
في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله
الشافعي رحمه فانه لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رحمه اما ان لم يكن الغرض الزام
الخصم ...

ما اجمعوا عليه كان مردودا او الخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه
كما في مثل العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسلمين ففي مثل الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في
الفسخ بالعيوب وفي مثل الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب
مبطل للاجماع وكذا في الخلع والضاد وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انقضاء الحيض المذكور مبطل
للاجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق
باكثر من محل واحد اما الاول فكمثل العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي
بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم لكان لكل منهما شركة في امر واحد هو حكم شرعي واما مثل الربوا فعلته
القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس وهما الاشتراك في امر واحد هو حكم شرعي لو جعل مفهوم احد الامرين احد
الامور امرا واحدا لكن ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف
مثل الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهاهنا شركا في امر
واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع وذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا و
غسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد
واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق واجب بالاجماع فشمول الوجود واجب مخالف للاجماع فنقول
الافتراق هاهنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود
الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت
وولدت فجاء الزوج الاول [illegible]

عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمثل الخروج والمس فالقول بان كلا
لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في مثل المس ولقول الشافعي رح
في مثل الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه
في المس قول ابي حنيفة رح وعكسه قول الشافعي رح فهاهنا الاشتراك في حكم واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فعدم
ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان احتجم ومس المرأة لا يجوز عندنا فللاحتجام و
اما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان الابطال بان هذه الصلوة باطلة ليس الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام
والحكم عند الشافعي رح انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن
ان ابا حنيفة رح يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رح يكون مخطئا في المس مصيبا
في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع
المركب فالحكم فيه مثل الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومثل الفسخ بالعيوب فان الثابت
شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر الى شمول الوجود وشمول العدم ان كانا شركا في حكم واحد
شرعي فيكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول
الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم
الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في احدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النكاح دون الفرض
[illegible]

مطلب في نوعي الاجماع

يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي رحمه الله كل منهما لا يفيد الملك والملاقيح متفق عليها فالقول
لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذا المقام م واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع
وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت عدالته بالتعصب والسفه وكذا المجون ش
اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده
ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب
يحمل على ما يخالف العقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة والمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس
الحيل م واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع
كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم ش اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع
لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطع والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تأكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او من يخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني
فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص
والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر م وبعض الناس خص الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور
الدين والبعض بعترة الرسول لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة ش لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة
تنفي خبثها وان الخطأ خبث م الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
ثم عند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا
يشترط لان الحجة اجماع الامة فان بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان احد الصحابة والمخالف احد
يتقابلان [illegible]

في شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم وثالثه
عندنا م شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها لان الصحابة لم يجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان
ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليل لا لعينه ودليله باق ولانه في تضمن هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار
عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل
بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر ش اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا
بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا
الى الحكم الذي هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا
واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا او مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد
الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق لان دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن
الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني
فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة
الحق لا يعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهما مخطئ بالنظر الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا م واما الرابع ففي حكمه وهو
ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو
المشاقة والاتباع قلنا بل يتعلق بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة ش اول الاية ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا م وجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول حرام فيجب ان يكون
لان الاتباع المذكور ان لم يكن حراما لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول
ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه
سبيلي [illegible]

يكون اتباع سبيل المومنين احكاما لا دخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المومنين
سبيل المومنين مجموع ما كان مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع
اتفاق الامة حصل المط وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع حصول الاتفاق اولى
واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المومنين كل ما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل
المومنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره
كما لا يصدق عليه انه عينه لان فرد عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء
العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه لا يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام غير
سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف غير المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم فهذا التغاير كاف في
لصحة العطف م وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا س لانه لو لم يكن حقا
كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم
بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء
يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة م وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و
الوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل تنحصر في التوسط بين الافراط والتفريط س فان رؤوس
الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة هي تكميل القوة العقلية فهي متوسطة بين الجربزة والغباوة
متوسط ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف
عليه ولا تتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسائل القضاء والقدر و
النزوع لحد العقل في المبدا والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي تهذيب القوة الشهوانية
وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانا محمد
فهذا التوسط [illegible]

تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل م وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

الركن الرابع

في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي حكم الاصل في الفرع و
المراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل
لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا نسلم بعدم بقائه في الاصل بل نسلم بقائه في
الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل لم لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا
كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا
حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف
يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص فذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء
على الفرق بين دلالة النص والقياس م وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس
تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع س ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن
ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق القياس هو العلة اي العلم
بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع
لان اثبات الحكم في الفرع ليس فعل القائس في العلم ابدا وان يكون خارجا عن المعلول وعلى اثبات الحكم في الفرع
ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهذا يفيد غلبة الظن ان
الحكم هذا الا انه مثبت ابتداء س اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا
من اثبات الحكم فالمراد به هذا الا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان
القياس مظهر لا مثبت [illegible]

مستفادة من النص والقياس انما يكون حجة فيما لا يكون في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين س ان كان
المراد وان كان المراد بالكتاب القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء م وقوله عم فقاسوا ما لم
يكن بما قد كان فضلوا واضلوا س لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا
فقاسوا الى اخره م ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية س فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على
الاباحة الاصلية م ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف
س الضمير يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور م ناحقه تعالى ولانه طاعة الله س اي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد
بالحكم هنا المحكوم به م ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات س مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية
التي لا مدخل للعقل في دركها م بخلاف امر الحرب في قيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق
العباد وهي تدرك بالحس والعقل س فقوله بخلاف جواب سؤال مقدر وهو ان في بعض الاشياء يصح فيها القياس والعمل
بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور م وكذا امر القبلة س اي يدرك بالحس
او العقل اما بالسفر او محاذاة الكواكب ونحوهما م والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية س اعلم ان النص
المتمسك به للقائسين هو قوله فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الكلام
وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب س اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب م قلنا قوله تعالى فاعتبروا الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ
س لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره
واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي م فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة س
لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان
يكون سياق الكلام له [illegible]

س اي طريق دلالة النص في منع العموم م اي في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
وذلك السبب ليلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فان فاضل بين العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير
تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس
س قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى هذا لم لا يكون
المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك
الجزاء ولما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة
لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو جعلتم بعض
من القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي
صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظة الفاء و
هي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فيلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الكلام في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا م نظيره س اي
نظير القياس وانما اورد هذا النظر ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في
الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة م قوله عم الحنطة بالحنطة
بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل س اي يصرف الايجاب
الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن م فيكون
من الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربا اي الفضل على القدر لانه
فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب التسوية ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا [illegible]

الاصل معدولا به عن القياس س هذا هو الشرط الثاني م وهو اما بان لا يدرك بالعقل كاعداد الركعات او يكون
س اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد
الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي
فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف الاكل ناسيا م وكتقوم المنافع في الاجارة
س فانه مستثنى عن سنن القياس م لانه اي التقوم س يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض
س وان منع استحالة بقاء الاعراض مثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها لان القياس يقتضي
عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع على تقومها في الاجارة
م وان يكون المعدى حكما شرعيا س هذا هو الشرط الثالث وهو واحد معتبر بقوله كشرع وهي من ثابتا
باحدى الاصول الثلثة س اي الكتاب والسنة والاجماع م بلا تغير الى فرع س متعلق بالمعدى م هو نظيره س اي
في الفرع والمراد نفي التغير في الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النقل فلا تثبت اللغة بالقياس س هذا تفريع على
قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بيناه في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع
الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من ساير
الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع
لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة والايلاء
الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم س هذا تفريع على قوله من غير تغيير م لان الحكم في الاصل
س وهو المسلم م حرمة منتهية بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي لعدم صحة الكفارة عنه لعدم الاهلية وكذا
تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات الربا والتساوي في الاصل انما هو بالكيل وفي العدديات
[illegible]

معاذا رضه الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى
به رسوله م وقد روينا ما هو قياس عنه س في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث
قبلة الصائم م وعمل الصحابة به ومناظرتهم فيه س اي في القياس م اشهر من ان يخفى س ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة
على نفي القياس فقال م ويكون الكتاب تبيانا معناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ س ولما كان
الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم القياس بطريق التبيان م واما قوله ولا رطب ولا يابس
فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى س فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم
في المقيس يكون موجودا معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم
شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا و
ان لكل حد مطلقا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاستتار عن جمال معاني
التنزيل م وانكار عليه القياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل س اي
الاستصحاب م عمل بلا دليل س لان وجود الشيء وعدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم
وتعدم بعد الوجود م وقيل الاحد ليس له من مراتبه س اي بالعمل بالاصل م بل العمل بالنص س اي بل هو العمل بالنص
م وهو خلق لكم ما في الارض جميعا م فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى
خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة
النص م والنص كاف للعمل س جواب عن قوله فلم تجز اثباته بما فيه شبهة م وهو تصرف في حقه باذنه ولا تسلم انه اي
بالقياس فيما لا يدرك بالعقل س وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها م فصل شرطه س اي
شرط القياس [illegible]

قصة بعث معاذ رضي عنه الى اليمن

عمل الصحابة في القياس

منكروا القياس عملوا بنظم الكتاب

قياس بني اسرائيل بناء على جهلهم

الاستصحاب عمل بلا دليل

لا يجوز لنا ان نحرم شيئا

كان في الربوا نص س هذا تفريع قوله ولا نص فيه م لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا بطل
ان كان فيه قول فلا حاجة وفي قوله بطل يومي الى القياس م وان لا يغير س اي القياس م حكم النص س هذا هو
الشرط الرابع م فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين س قياسا على كفارة القتل م لانه تغيير اطلاق النص وكذا
السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله الى اجل معلوم وايضا لم يعد س اي الشافعي م لما هو في الاصل س
هذا بيان انه في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه تغيير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو
في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بيناه في الشرط الثالث بطلان هذا م اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن
وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل س اي من هذا النص العام فجوزتم بيع
القليل بالقليل مع عدم شرط التساوي م بالتعليل بالقدر س اي قلتم ان علة الربوا هي القدر و
الجنس م والقدر هو اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص
م وكذا في دفع القيم في الزكوة س اي غيرتم النص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل
على دفع عين كل شئ دون القيمة م وفي صرفها الى صنف واحد س اي غيرتم النص الدال على صرفها الى
جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية م بالتعليل بالحاجة س اي قلتم ان
العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا
يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيرها وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي
دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص
م قلنا جواز [illegible]

س اي غيرتم النص وهو قوله عم الماء طهور م قلنا المراد التسوية بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير س
الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم
القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا به فقتل
حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي م وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه و
ليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم س اي انما
كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان
الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص
لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد
وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كما
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا
ههنا فثبت ههنا حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت
بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة
فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فان كانت عين الشاة
صالحة للصرف الى الفقير للحاجة فيكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير
النص في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص فيجتمع مع التعليل في حكم اخر
ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال
ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع حقه بابتداء اليد ليصير مصرفا الى الفقير بدوام يده
حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى ساير الاموال معناه ان الصدقة تقع لله ابتداء
ثم في يد الفقير قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في يد الفقير فحال الابتداء يد الفقير تقع لله وفي حال البقاء
يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح الصرف

اى صلاح المحل مؤاتية مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اى صلاحية الشى للصرف
الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده وقوله حكما شرعيا خبر صار هذا الحكم هو اى الفاء المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق
الفقير حتى يلزم تغيير جهته من غير اذنه وهذه المسألة مع البيان من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول م وذكر
فصل
الاصناف لغير المصارف س فان قوله انما الصدقات الاية ذكر وان اللام للعاقبة لا للتمليك
العلة قيل الموثر فيشكل بالعلامة س اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دالا على وجود
الحكم وقال العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بموثرة بل الموثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة
في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضاف الى العلل كالملك الى
الشرى والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق
بين العلامة والعلة م وقيل الموثر ومع في الحقيقة ليست موثرة س اعلم ان بعض الناس ابطلوا تعريف العلة
بالموثر بان في الحقيقة ليست بموثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يوثر فيه اى الحادث
والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم و
الوجوب حادث فالمراد من الموثر في الحكم ليس انه موثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث مع ان
الله تعالى بكونه موثرا رتب الايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد من الموثر في الحكم
ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين
العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك ومنهم المعتزلة
فانهم ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد العدوان علة
لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية موثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشي كخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها موثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد
ذلك الشي يوجد عقيبه الوجوب حسب

وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام م الا ان
تعالى بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب حقا س فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب
الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميتا باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب
فهذا معنى كونها موثرة م وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب س بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا
للشارع على شرع الحكم كملك فوتك حيث يكون الاكرام باعثا على المجى والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الاحكام
عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم م اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع
الحكم س هذا تفسير للباعث لا على سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان
ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على
الحكمة الا بهذا المعنى م من جلب نفع س الى العباد م او دفع ضرر س اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال
الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق
قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء علة لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر
التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله و
امثال ذلك كثيرة في القران ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان
فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون
ناقصا في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا
عن ذلك لان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا الى الفعل لانه
يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب
غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون
الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا

فصل

بناء مبني على ان افعال الله تعالى معللة

وكون الوصف مشتملا على حكمة يسمى مناسبة س اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا

او يدفع ضررا وقد قال القاضى الامام ابو زيد ره المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد

ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق

فالوصف المناسب كالتوكل وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها

او دنياوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهى الخمسة فى الحكمة

والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل

العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما غير ضرورية كما فى تزويج الصبية والوصف

المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست

ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل

للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها واما الاقناعى

ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال

والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة

الحرجية لا تعتبر فى كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل فى الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور

معها س اى يدور الوصف مع الحكمة م او يغلب وجودها س اى وجود الحكمة م عنده س اى عند الوصف

والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او فى الاغلب م كالسفر مع المشقة س ليس المراد

ان المشقة هى الحكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق فى صورة وجود الضرر ووجود الضرر

لا يتعين الا ان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة فى السفر فترتب الرخصة على الوصف وهو السفر

يكون محصلا للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب م وهنا ابحاث الاول الاصل فى النصوص عدم التعليل عند

البعض الا بدليل س كما قال عليه السلام ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عليه السلام دل

على ان النص معلل وان عدم نجاستها

معلل بالطواف م لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل

لان كل وصف صالح لهذا س اى للتعليل م والنص مظهر للحكم والعلة داعية س جواب عن قوله ان النص

موجب بصيغته لا بالعلة اى النص موجب للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة م والتعليل

لاثبات الحكم فى الفرع س جواب اخر عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته فى الاصل لا فى الفرع بل فى الفرع

موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع لا فى الاصل م وعند الشافعى ره معللة لكن لا بد من

دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وهذا

لا بد مع ذلك س اى مع ما قال الشافعى ره من الدليل على ان هذا النص معلل فى الحال لاحتمال ان يكون من النصوص

الغير المعللة نظيره فى حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما

شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين س فانه نهى عن بيع الكالى بالكالى م شرط تعيين الاخر احترازا

عن شبهة الفضل س فان للنقد مزية على النسيئة م وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة

بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى ره التقابض فى بيع الطعام فاذا وجدناه معللا فى

ربوا النسيئة نعلله فى ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه س اى الربوا هو الفضل الخالى عن العوض وهو

موجود حقيقة فى ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا فى النسيئة فهو بيع الحنطة

بعينها بشعير نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل سواء فالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط

وهو كون النص معللا فى الحال فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر فالتعليل

الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات

لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا فى العلة الثانى وهو ان يثبت بالنص او

الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه فى جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت

التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا

الوصف او نوعه فى جنس الحكم

الاصل فى النصوص عدم التعليل عند البعض

او نوعه يثبت لمن هذا النص من النصوص المعللة م الثاني نحو ان تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في الذهب
والفضة خلقا عندنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما م حتى تجب الزكوة في الحلي وكالطعم للربوا عنده وعارضا كالكيل
للربوا فان الكيل ليس بلازم لجنسي الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا م وجليا وخفيا على ما ياتي
واسما س اي اسم جنس م كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم نوع ووصف عارض س الاسم
جنس الانفجار وصف عارض وجليا كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين س قاس النبي عليه السلام اجزاء الحج عن
الاب على اجزاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة م وقولنا
في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد س فقد قاس عدم جواز بيع المدبر على
عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهو حكم شرعي وانما قال
بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر م ومركبا كالكيل والجنس
وغير مركب وهو ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة لما ياتي س ك ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا
س وعند الشافعي ره يجوز فانه جعل علة الربوا في الفضة والذهب الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير
متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز
عليتها اتفاقا م لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار
اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وبما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا س اي في الاعتبار م
وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل
التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في الغير س
اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم
ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها ونحن نقول ان الحق ان يتفكر اولا
في استنباط العلة للحكم في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية عن الاصل اي حاصلة في غير
صورة الاصل يتعدى الحكم والا فعلى مورد النص

او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا مع
عندك ليس حسب ره وعلى الاكتفاء بالاخالة عند اصحاب ش ره ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن
بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا ندري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره و
عند الشافعي ره لما كان يجوز الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية الا قصارها على مورد النص فحاصل الخلاف
انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة
عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا هو مبنى الخلاف فافاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا ويجب
صحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب الظن على المجتهد ان
القاصر علة فهل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية
الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا انه غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما توهم
ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم وهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر وكذا ههنا الا
اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ح يثبت عليتها ويكون مانعا
من عليه وصف اخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل
متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير
قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة الزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنا دليل على انهما
غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي
في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون
مؤثرا باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية م س
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه

اذا ملكه لا يفيد س لان الوصف غير موجود في ابن العم م وان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نم ولكن في الاخ
فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او نثبت
الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب س اي
مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده م فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا
مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل
فنقول اداء بعض البدل عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله كيلا يكون دولة
س يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه يكون مرة لهذا ومرة لذلك م وقوله لدلوك الشمس وقوله فبما
رحمة وغيرها من التعليل او ايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء اما في كلام الله تعالى نحو والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح س لان الفاء في مثل هذه
الصورة للتعليل فصار كاللام معنى لانه يجيء م وكذا في لفظ الراوي نحو زنا ماعز فرجم او ترتب على المشتق
نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن
علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح س اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى
بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة واما ان في مثل هذا الكلام
للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء م ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او الفرق في
الحكم بين الشيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم س فانه فرق في الحكم بين الراجل والفارس
بحسب وصف الفروسية وضدها م مع ذكرهما س اي مع ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم
فهم الحكمان فرجع الضمير اليهما او رجع الضمير الى الشيئين م او ذكر احدهما س اي احد الحكمين او احد الشيئين م
نحو القاتل لا يرث س فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل م
او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون س قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم

الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض م او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل
فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم س فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع م واعلم
ان في هذه المواضع ان سلم العلية س انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة
نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك
حرمة الصوم مثلا م لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة
وان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص
يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك
حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر
علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية
واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد فما بعد ان يكون
اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا س كلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
م لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى س الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد فمثال
م والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام بطهارة سؤر
الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة س فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف
فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به
الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في
الترخص م وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة انه قليل يدعوا الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا
في الخلوة مع الجماع وكذا احمل حد الشرب على حد القذف س فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه
وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا

شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون م فاذا وجد الملائمة لا يعمل
موثق فالملائمة كالاهلية للشهادة وانه لا يصح العمل قبلها لا انه يجب العمل بمجرد الملائمة والثانية كالعدا
له فانه مثل يجب العمل عند الثاني وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل س وهي ان يكون للحكم
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه م وعند البعض يجب بمجرد كونه مخيلا س اى يقع في الخاطر
ان هذا الوصف علة لذلك الحكم م وهذا يسمى بالمصالح المرسلة س اى الاوصاف التى يتوقف عليها بمجرد كونه
مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة م تقبل عند الغزالى س اى المصالح المرسلة واعلم ان الوصف المرسل نوعان
نوع لا تقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشارع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم و
نوع تقبل عند الغزالى وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعد م
اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين س فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس
القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الشرع
في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما في تترس الكفار بجمع من المسلمين
ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة
ضرورية لان صيانة الدين ونفوس المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وكونها قطعية لان حصول المصلحة
وهى صيانة الدين ونفوس المسلمين برمى الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر
مظنة المشقة فخرج بقيد القطعية ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس وبالقطعية
ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس م والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه س
اى نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم او جنسه م فالمراد بالجنس منها الجنس القريب كالسكر في الحرمة س هذا
نظير اعتبار النوع في النوع م وكقوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت الحديث س هذا نظير اعتبار الجنس في النوع
م فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبر في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة
على البكر الصغيرة بالقياس س هذا نظير اعتبار

النوع في الجنس م ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة
م فان لجنس الطوفان اعتبار في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فالمتركب س كالصغر مثلا
فان لنوعه اعتبار في جنس الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كما
كالمجنون مثلا وقس على هذا البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب
من اثنين ثم ما لا يكون مركبا م وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل اعم اولى الاربعة مطلقا س اى شهادة
الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع
الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل
معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم م وبين الاخرى
الاربعة عموم وخصوص من وجه س اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من الاربعة الاخرى
وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا م فالتعليل بها بدون الثانى
حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل بدون
الثانى لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا س اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل
لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل
فقد يوجد بدون الاولى لانها اعم من كل واحد منها مطلقا وقد يوجد بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل
واحد منها من وجه فاذا وجد بدون الثانى لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد في صورة
يوجد فيها نوع الحكم غريبا فالغريب يسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه
في نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان
الشارع اعتبر هذا الوصف ام لا م وانما

اعتبرنا التاثير لانه س اى القياس امر شرعى فتعتبر فيه س اى فى القياس اعتبار الشرع س وهو ان يكون

او اعتبر جنسه م ولان العلل المنقولة ليست الامور لقوله انها من الطوافين وقوله فى دم المستحاضة انه دم

عرق انفجر ولا انفجار الدم من العرق هو النجاسة تاثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا

لازما فيكون له تاثير فى التخفيف وقوله ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول صلعم والصحابة

وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا يؤثر فى التخفيف حتى لم يستوعب محله واما

قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان فغير معقول ولذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة

وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره س اى تاثير التعين فى عدم التعيين فى الودائع

والمغصوب س فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب

عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رده مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة

م وفى النفل س فانه اذا نوى فى رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه م فان فرض رمضان فيه

كالنفل فى غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم س اى على العلية فى القياس م وهو ان يقول العلة اما هذا

او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فانه لم يكن حاضرا لا يقبل وان كان حاضرا بان ثبت عدم

علية الغير بالنص س اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها م بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت

عدم علية الغير بالنص م بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او

البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق لتثبت علية المشترك س

اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التعيين بان يبين

الفارق هو الوصف الذى يوجد فيهما م وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان علة تعديرهما لم يكن مرجعهما

الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فسر بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود

الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين س اى حال وجود الوصف

وحال عدمه م ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث

يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث س

والعدم عند العدم لا يدل على فساده باعتبار الحالة الموافقة حالة الحالتين فى الصحة والفساد

فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فى الحالين حال وجود الحدث

يوجب انه كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عند من قال

الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص عريا بيت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان

ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهو غير ثابت واما حال وجود الحدث

فلانه يقتضى اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو

مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم

النص مجازا فعلم بهذا ان علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا م وقوله عليه لا يقضى القاضى وهو غضبان

فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله وهو غير غضبان لنا ان علل الشرع

امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه اما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى

العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين

العلل والشرط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا يشترط

لنا ايضا س اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية م لان التخلف لمانع لا يقدح فيها على ذلك الوصف

عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به س اعلم ان تخلف الحكم عن العلة

لمانع لا يقدح فى العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع

وهذا التخلف ليس بقادح فى العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم

المانع والوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح فى كون الوصف

جزء العلة م ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص فى الحالين والحكم له امر لا يوجد

الا نادرا فكيف يجعل اصلا فى باب القياس وايضا هو غير سالم فى آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص

لان ذكر الحدث الخلف ذكر الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء طهورا

دل على قيام النجاسة فالنفى فيه س اى كون الماء

في ايجاب الوضوء م بدلالة النص س اي عند وجود الحدث م واختار في التيمم التصريح س اي لوجود الحدث وهو قوله
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا م وانما فيه اياه س اي في النص اشارة م الى ان الوضوء عند عدم
الحدث سنة لكونه ايتمارا نظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة س هذا
وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم س هذا منع لقوله فانه محل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء
الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرط مفهوم المخالف ان لا يثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالف فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كالحرث
تصرف موجب للملك س اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك م وقولنا الجنس
بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة س جواب عن اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس
شيا وهو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو
قول الراوي نهى عن الربوا والريبة الشك والمراد هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا انما تتم فيما اذا كان الجنس
بانفراده موجودا وقد باع نسية لان للنقد مزية على النسية م وكون الاكل والشرب بدلالة النص وكذا
القصاص في القتل عند هما س اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا م وصفتها س
اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة م كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح
م هذا نظر اثبات الشرط م بكونهم رجالا او مختلطة س نظر اثبات صفة الشرط م ولا لاثبات الحكم او صفته
كصوم بعض اليوم س نظر اثبات الحكم م وكصفة الوتر س نظر اثبات صفة الحكم م لان فيه نصب الشرع بالراي
فلا يجوز ابتدا اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام عنده س اي عند الشافعي
فان له س اي لاشتراط التقابض عند الشافعي وبيع لم بالراي

اصلا وهو الفرق بجوازه بدونه اصلا س اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا م وهو بيع سائر السلع
عند الشافعي وان كان لاثبات الشرط لا يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا لا يوجد
له اصل وهو بيع سائر السلع م فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا س انما قلت هذا لاني نقلت
هذا التفصيل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا
فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا باس ولو اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا
الحكم ولا فايدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم
من نوع القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة س والحق في اثبات العلة انه ان ثبت علتها
لمعنى اخر يصلح للتعليل وكل شي يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا اثبات العلة بالقياس لان الواقع في
ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس
جلي وخفي والخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي س فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا
ذكر الاستحسان اريد به الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام س هذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس يختر وا تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق
اليه الافهام تفسير للقياس الجلي م وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا س هذا راجع الى الاستحسان
وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي م يعمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي م لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكر والله س اي للقياس الخفي تقسيما فقوى اثره س
اي ما ثبت م وما ظهر صحته وخفي فساده والقياس الجلي

تسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا س اى القسم الاول من الاستحسان

وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس

الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح م لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك س اى القسم الثاني من القياس

وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده م فالاول وهو

ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس م كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على

سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر م والثاني س وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان

في مقابلة الثاني من القياس م كسجدة التلاوة تودى بالركوع قياسا لان الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا

واناب لا استحسانا لانا امرنا بالسجود فلا تودى بالركوع كسجدة الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود

غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين س واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يودى

بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني

بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله م وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما

اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه فلا يوجب

التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب اختلافا في الاصل س اعلم انه اذا

اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسمى بعقد

السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع

بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن

واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا

والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض

في هذين النوعين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت م وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر

وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان

الا في صورة واحدة س وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما اذا كان القياس قوي الاثر

واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يتركا او يعمل بالقياس لظهوره

فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة

م والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح

على كل الاستحسان وثانيه مردود بقي الاخيران م فالاول من الاستحسان س اى صحيح الظاهر والباطن م يرجح عليهما

س اى على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م ثانيه مردود س اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر

والباطن م بقي الاخيران س اى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م فالتعارض بينهما وبين

اخيري القياس لم يقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان

على العكس س اعلم ان التعارض بين كل واحد من القسمين من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين

كل واحد من اخيري القياس لم يقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد

الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس فلا شك اما ان ظهر فساده بادي النظر لكن اذا

تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا م ومع اتحاده ان امكن فالقياس

اولى س اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن

قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في

الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة الظاهر انه اذا كان الاستحسان

على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف

علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد حينئذ الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء

كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هنا ذلك الوصف

في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض

وهو على الشارع ثم وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح
قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك م وما ذكروا
من حيث القوة والضعف تعذر التحقيق داخل في هذا الفصل الخاص س لانه لا يخ اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخ انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة
في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا م والمستحسن بالقياس الخفي تعدى لا المستحسن
لغيره نظيره انه في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا
لان البائع ينكر تسليم المبيع س اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف
المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن م فيتعدى الى الوارثين س اي اذا اختلف
وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن يحالف الوارثان م والى الاجارة س اي اذا اختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يحالفان م واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث وفي الى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة وليس
كذلك ما يلي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل في دفع العلل
المؤثرة م مثل النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق س اي الجواب عنه يكون باربعة
طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض كخروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج
فيه م وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب ملكه س اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد م فنوقض بالمدبر س اي كان بدل المغصوب علة لملك المغصوب في غصب المدبر يكون كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله س اي ملك بدل المغصوب
بان منع في المدبر كون بدله بدل الغصب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة م فان ضمان
المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة

كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو مسح الرأس فلا يسن تثليثه كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع
وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله س اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول م لا يسن في المسح التثليث لانه
لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد س اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء م الثالث والرابع
الدفع بالحكم س وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض م وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض
وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل
فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي
الثالث بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي س اورد الامام فخر الاسلام للدفع
بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة بان خروج النجاسة موجود فيها بلا
الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين
بانه انما تخلف الحكم في الصورتين لمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص بالعلة ونحن لا نقول
به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء
المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان
فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب
بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تسقط بحل الاتلاف بل بالبغي
فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة ح لا يكون هذه الصورة
نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين
العصمة وهي انما ترتفع بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل لا عارض في احد وهو حل الاتلاف فلا يسقط
بالقياس على المخمصة حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي فاجاب
بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو رافع العصمة
في صورة النقض شيء اخر هذا معنى قوله م والضابط

المتنازع من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا وليس المتنازع الا عارض
لا يرفعه كملك المخصص فهو نقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر لهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض
شيء آخر س ويمكن ان يتكلف في تصحيح هذه المناظرة للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
هذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخصص فهو نقض بمال الباغي لان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته
العصمة غير ثابت لكن الباب معه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه
لان العصمة سقطت في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد التصحيح لهذه الصورة
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل
الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة السابقة اوردنا الآخر
في المتن فقال م وانما اورد للدفع بالحكم مثالا او هو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة من احد السبيلين علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فهو نقض بالتيمم س اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء م فيمنع عدم الوضوء فيه لكن التيمم تخلف عنه س معناه انا لا نمنع عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء او الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه م الرابع الدفع بالغرض فهو خارج نجس فهو نقض بالاستحاضة
فيقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا واعلم انه ان تيسر
الدفع س اي دفع النقض م بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد
المانع فلا فلكن بعض اصحابنا يقولون العلة يوجب هذا لكن تخلف لمانع وهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم
الحكم لعدم ما هو العلة حتى يجعل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص اشكال على الادلة اللفظية والثابت
بالاستحسان س عطف على قوله اشكال على الادلة اللفظية فانه مخصوص من القياس والا تخلف فلا يكون نقضا العلة وقد يكون
لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة س انه ذكر القائلون بتخصيص العلل ان الموانع خمسة م مانع انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب
فوقع الزرع وكخيار الشرط او من تمامه

كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واشتد حتى صار طبعا له
س لكن التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع والمانع ما منع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس
كذلك لان العلة لم يوجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجود والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا
لم يعلق في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب
وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالشرط فدخوله على الحكم اسهل
من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم وان كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا و
اما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم
الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب لا يمكن
المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز فيما اذا اشترى عبدين مثلا وقبضهما ثم وجد باحدهما
عيبا وفي خيار الرؤية لا يمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز م وقالوا ان التخصيص في الالفاظ مجاز لتخصيص بها و
ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع
العلماء على وجوب التعدية اذا وجد العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم
ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها س اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها م
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وعدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد
عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض وهو معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع
وهو ان يترتب الحكم على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما يثبت شرعا لا علة فيه فساد الوضع وما يثبت
فساد وضعه يدل على عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده
بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت [illegible]
لا يضر الفارق لكن ان اشتمل الفرع مانعا يعتبر فكلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا نقل مع ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يحصل التعليم

سبع في المناظرات م وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا س اى يكون في الحقيقة للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل النقض فلا يمكن الجدلي من رده م كقول الشافعي في اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فهو توجيه هذا الكلام
فينبغي ان يورد على هذا الوجه وهو ان حكم هذا الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم س لا اصل هنا بيع الراهن فان اراد
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف م وان كان التوقف س اى ان كان
حكم الاصل التوقف ففي الفرع اى ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد عمل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ان كالخطاء اذ لا فرق فيه على المثل س اى الخطاء على المثل
لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يتبين الجدلي فنورده على
سبيل الممانعة م فتوجيهه هذا س اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء م شرع المال
خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه س يعني المال شرع خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود لكن
لم يجب فيه فقلنا بوجوب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين
م ومنع الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بالا طرد دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون
العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل
واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنها المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وهي في الحكم وفي علته الاولى يسمى معارضة في الحكم والثاني في المقدمة
س معلوم واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل
فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا اسمي مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح
دليلا لانه طرد مجرد من غير اثر الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فنقول ما ذكرت من الدليل وان
دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او
مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى

معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال م اما الاولى فاما بدليل المعلل
وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على بعض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء
لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع س اى تعين الصوم في رمضان تعين قبل الشروع بتعيين
الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد م وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم اخر لزم
منه ذلك البعض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء س اعلم ان كل عبادة اذا فسدت يجب المضي فيها
تجب بالشروع كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي
في فاسدها فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم م والاول اقوى من هذا س
اى القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم اخر م وحكم مجمل وهو الاستواء س اى المعترض جاء في العكس بحكم اخر وفي
القلب جاء ببعض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي
القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء يكون بطريق والمعترض لم يبين ان المراد ايهما و
اثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل
فهذا هو قوله م ولانه مختلف في الصورتين في الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل
اخر س عطف على قوله فاما بدليل المعلل م وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت حكم المعلل بعينه او بتغيير
او حكما يلزم منه ذلك البعض كقوله في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا س اى والوجه الاول من الوجوه الثلثة من

المعارضة م اقوى الوجوه س فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة م وكقولنا في الصغيرة التي لا اب لها
صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم سف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا اسعت
سوى سايرها بالاجماع س اى لعدم القايل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار
بولاية العمومة ونحوها وهذا نظير الوجه الثامن من المعارضة م وكالمنكوحة في النكاح الفاسد زوجها فسكت وولدت ثم جاء الاول
فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فسعال الثاني صاحب فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارضة وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من ثبوته
من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالولد
من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي
ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا س لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة م كقولهم الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين س لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش جزاؤها يكون اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة
الا الرجم م والقراءة تكررت في ركعتي الاوليين فكانت في ركعتي الاخريين كالركوع والسجود فيقول المسلمون
انما يجلد بكرهم جلد مائة لانه يرجم ثيبهم س يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فيقول انا هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر م وانما تكرر الركوع والسجود في ركعتي الاوليين لانه تكرر في ركعتي الاخريين والمخلص عن هذا
اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا
ثبت التساوي بينهما كقولهم ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج س فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه
خلاف الشافعي م فقالوا انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور
على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر
فلان تجب رعاية ما هو القربة اولى نحو

الثيب الصغيرة تولي عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة س فيثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي
في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيهما سواء س
اى لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويين فاذا
ثبت احديهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد م ومن المساواة بينهما في المثنى الاوليين على ما ذكروا
س وهما مثلنا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مثل الشروع في النفل
وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي في مثل الرجم والقراءة اما في مثل الرجم فلان الرجم والجلد
ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا
يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما مثل القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء
في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى
هذا م خالصه فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فقوله وان اقام على عليته شيء اخر فان كانت قاصرة
لا يبطل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما تعارضا بان العلة الطعم والادخار وهي متعدية الى
الارز وغيره فلا فائدة له الا في الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفسد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان
تعدى الى المختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا
عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر فصل في دفع العلل الطردية س لما فرغ عن العلل
اما علل موثرة وهي المعتبرة عندنا واما علل ثبت عليتها بالدوران دون الاثر وهي معتبرة عند البعض وليست
معتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القائل بالعلل الطردية م وهو اربعة
الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة س اى يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم تسليمه مع بقاء الخلاف م كقوله ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فيقول ليس عندنا الكل الفرض البعض لقوله بروسكم وهو ما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة
وان غيره وقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل

ومنها المحل المشترك اي مسح الرأس

بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار
المحل وهو الرأس يمكن فيه الاكمال بدون التكرار م على ان التكرار فيما يغسل لا يلزم بعين المتنازع فالاعتراض على
العدد الاول قول بموجب العلة وعلى عدد النقض مانع م فالاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله مثل امثال الفرض
فنحن قايلون به لان الاستيعاب يحصل دون زيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي
لا نسلم ان الركنية هو ابل الركنية توجب الاكمال في اركان الصلوة فالاعتراض على عدد لزيد بالتثليث جعله
مثل امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى عدد النقض وهو لزيد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانع م وكقوله
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين كقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فيدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف س اي منع الوصف الذي
يدعي المعلل عليته م كقوله في مس الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل
هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان
اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي حاصل بجواز الجيد بالردي س هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
م والجواز عند تفاوت الاجزاء س هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء م وان اراد ما س اي المجازفة م
بحسب المعيار يخص بما يدخل فيه س اي في المعيار واما في الحكم س عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذا المثال
ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة فلا نسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية فلا نسلم في الصبرة س فقوله كما في هذا المثال
اشارة الى مثال بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله
فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله فلا نسلم في
الصبرة اشارة الى هذا م وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلا نسلم في
الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع س اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا
في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل
صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان

لانه لا يكون صحة الصوم موقوفا على...

الصوم معين في المتنازع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفا على تعيين النية قبل صيرورته متعينا
وهذا باطل م واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في
الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا س اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم
هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لا يعتق ابن العم
لعدم القرابة المحرمية م وكقوله لا ينعقد النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد
عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم س فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى م الثالث فساد الوضع وقدم تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها
بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا س فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير
الكلام ويجعل علته مؤثرة بدفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما
فساد الوضع فانه يبطل العلية بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام م كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
س اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى تفرق
بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده م ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما س اي اذا ارتد احد
الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول لا تبين بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فجعل الردة علة لابقاء
النكاح اي انه لا يجعلها قاطعة للنكاح ثم في المتن نقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله م فان
الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا صح باطلاق النية يتنوع عن الفرض فكذا بنية
النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا حمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم
شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زايد س وهو التقابض كالنكاح س فانه يشترط له الشهود م فتعالى ما كان
الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثر كقوله الوضوء والتيمم طهارتان
فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى

الى ان نقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم س اى الوضوء تطهير حكمي معنى ان النجاسة
جعلها كالحقيقة حتى يزيلها ما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة س الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله
في فصل شرايط القياس الى فصل المناقضة م لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك س
اى في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو م بل في صيرورتها قربة كما في ساير شرايط الصلوة بل يحتاج الى كون
الوضوء طهارة م واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا س جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول
فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان المسح ملحق بالغسل
ووظيفة الراس كان في الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل م
فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول س هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول م قلنا لما اتصف البدن
بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض س اى لما اتصف
البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى
بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف التي هي امهات
الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول م وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا و
يرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وذكر في الهداية ان هو ثبوت خروج
النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما
كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس ساير المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه
انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا تقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق
بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد
صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان
هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع
عن قول فخر الاسلام ما ذكر من الاشكال وهو

انه ملزوم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فصل في الانتقال

س اى الانتقال من كلام الى كلام
م وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات
الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او يستدل الى حكم كذلك ثم يثبته بالعلة الاولى فالاول صحيح
س وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات
الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار
واما الخليل فان الحجة الاولى س وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت م كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل س
وهو قوله انا احيي واميت م فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة
س اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة م فان قيل
عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق س اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة م فنقول الرق لم ينتقص
وثبت هذا س اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى م كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق م وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول باحتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص
وكلاهما صحيحان والرابع اقوى س لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات فلا احتاج الى شيء اخر
م وان انتقل الى حكم لا يحتاج اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

فصل في الحجج الفاسدة

وهو الحكم ببقاء امر كان ثابتا في الزمان الاول ولم يظن عدمه
الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات
لان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس
بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا
ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته عليه السلام واما حيوته فقد صح
في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل
وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود

يرث عنه لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع

فيحصل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا نقع الصلح لما بعد اليمين وعندنا يقع لما قلنا س ان لا سعي لا

يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فيصح الصلح م وتجب البينة على الشفيع عندنا

على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري س لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة

على المشتري فتحب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها م لا عنده واذا قال العبد ان لم ادخل الدار اليوم فانت

حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا س فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول

فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى م ومنها س اي من الحجج الفاسدة م التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء

س المراد المبالغة في دفع العلل الطردية م والاحتجاج بانه يكون الوجود فيقال اجرى الان يثبت بالاجماع ان له علة

واحتج في سقوط القول بحد في ولد المغصوب س انه غير مضمون م لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه

كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا

جهل محض لانه لا يعلم ان سن من اي القسمين **باب المعارضة والترجيح** اذا ورد دليلان يقتضي احدهما

عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع

فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص

راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل بلا لزوم الربوا في قضاء الديون فيحمل ذلك

عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين س اي فيما اذا

كان احدهما اقوى بوصف تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع م واذا تساويا قوة س اعلم ان

الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون

احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه

عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين في القوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب

واما الثالث فبان حكمه هنا وهو قوله

واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزول عنها وان كان العمل بالاقوى

منه الترجيح فالترجيح انما يكون بعد التعارض فيختص بالقسم الثاني م ففي الكتاب والسنة س اي لكن معارضة

الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة م يحمل ذلك على نسخ احدهما للاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل

الجهل س واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان

ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل تنزل احدهما سابقا والاخر

متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل

ذلك الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض في ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه

الاخر م فان علم التاريخ س جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم م والا تطلب المخلص

اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويعمل بهما ان اشتبه فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة

ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند

تعارض الاثار س روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة

في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزول الحدث

لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك م وهو س اي التعارض في الكتاب والسنة م اما بين ايتين او

قراءتين او سنتين او اية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فكما في قوله تعالى

الحكم لقسمة المدعي بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما

كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية فاللغو في الاولى ضد كسب القلب

اي السهو بدليل اقترانه به س اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما

كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد س اي في الاية الثانية وهي قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و

لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فاللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد م والعقد قول يكون له حكم في المستقبل

كالبيع ونحوه س قال الله تعالى يا ايها الذين

امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية هو ما يقابل العقود وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما في المتن فاللغو
فمعنى هذه الاية عدم المواخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المواخذة في الغموس لان الغموس من كسب
القلب والمواخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن م فاللغو في الاية
الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يقابل العقود كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا واذا سمعوا اللغو فوجب عدم
المواخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية
في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المواخذة في الاولى على المواخذة في الثانية اي في الدنيا
ش اي يحمل المواخذة في الاية الاولى على المواخذة في الاية الثانية وهي المواخذة في الدنيا اي يوجب الكفارة في الغموس
م والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى ش اي يحمل الشافعي العقد في الاية الثانية على كسب
القلب حتى يكون اللغو هو غير اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما
قلنا اولى من هذا لان ما ذهب اليه يلزم ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على
ان المواخذة في الاية الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما
على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المواخذة في كل موضع على ما يليق
به م الدنياوية او الاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا
يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالغموس والمواخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكت
عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة في
الدنيا وهي الكفارة ش هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو
اما في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم
الله بالقول الخالي عن القصد الذي تدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يواخذكم
الله بالسهو كما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية لكن
الاخص منه اراد الجزاء والمواخذة وقوله

فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم اي حل بالمنعقدة
ولتدل على عدم المواخذة في اليمين للسهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض و
يثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس م واما الثاني ش وهو المخلص من قبل المحل م فبان يحمل
على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل
الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل ش والامام يحمل
على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتكمل الطهارة م واما الثالث ش اي المخلص
من قبل الزمان م فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنص
احدهما محرم والاخر مبيح فيجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه
ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ ش اي لو قلنا ان المحرم كان مقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة
الاصلية ثم المبيح ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك م وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون المحرم نسخا ش وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه
انما كان ناسخا ان لو ورد في الزمان الماضي دليل شرعي على اباحة جميع الاشياء ثم يكون المحرم ناسخا
لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا اسمع المكلف نص قبل ورود
ما حرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالاستماع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما
في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان اسمع بما في الارض قبل ورود محرمة او مبيحة لا يعاقب
ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الاستماع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
فلزم منه تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق
ونقول عندنا يتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتعبير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ
بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا

يقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة
في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك
الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرايع فيظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو
عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان
الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة
فان ارادوا ان الله تبارك وتعالى حكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع
فمحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بالحظر فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف
فان فسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع عن الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني
اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في
الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع ما لحرج في فعله وتركه وعدمه بمعنى كلام
ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو
ولا خلاف في هذا وفسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة
اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه اما انه لا نعلم ان الحكم
حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة وقيد ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم
انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة
الا انه لا عقاب على الفعل والترك وفي حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما م ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الحديث س الا وقد غلب الحرام الحلال م اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي
يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى كالمحرم
والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه س اي في اصل

النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بناء على العدم الاصلي ينظر فالاثبات اولى م فما روي انه عليه السلام تزوج
نافٍ فانه اتفق انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء فترجح بالراوي وهو
محرم وهو ابن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه س هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم
جايز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها
في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل
والاول نافٍ والثاني مثبت لكن للاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا كالاثبات فرجحنا بالراوي
وهو ابن عباس رضي الله عنه م ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت او اعتقت وزوجها عبد نافٍ وهذا النفي مما
لا يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى س هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها
حر ان اعتقت ليس لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي ره لنا انها اعتقت وزوجها حر وروي انها
اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني نافٍ لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك
عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى م واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت
نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليل كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى س هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك
بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاه باحديهما
ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر
الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات م وعلى هذا الاصل يترجح الشهادة
على النفي واما في القياس س عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان م فلا
يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء س من القياسين وكذا يأخذ
بايهما شاء من قول الصحابي م بعد شهادة

قلبه ولا استحسان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعد ما بظاهر الحال اي في الاول س اي في النص

بالناسخ منهما ولا القطع على باحد منهما مع الجهل وقياس اي في القياس م لكن س اي التعارض م لجهل بعض

لانه س اي المجتهد م كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول

على ما مر في كل واحد دليل في حق العمل **فصل** ما يقع به الترجيح فعليك استخراج من مباحث الكتاب

والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة

على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح

المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية م والقياس س عطف على

الكتاب والسنة فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض

ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثيره في نوعه اولى مما عرف

بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس البعيد

اولى من غير الوتر ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض و

من اتقن المباحث السالفة لا يخفى عليه شيء من ذلك م والذي ذكروا انه يرجح القياس اربعة امور الاول

قوة الاثر س اي قوة التاثير م كما مر في القياس والاستحسان وكما في طول الحرة فان الشافعي ره

يقول هو مانع من غيبته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملك العبد باذن مولاه اذا

دفع اليه مهر ان يصلح للحرة والامة وقال تزوج من يملك العبد فهذا اقوى اثرا س اي اقوى تاثيرا من قياس

من قياس الشافعي ره م اذ رقه يحل من العبد الى قلب الشرع وتنصيف النعمة في الاول باذن

الحرة يجوز في الارقاق دونه ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة كما في نكاح

الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب كالمجوسية

ولان الحر قد يدفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم كالحرة

وايضا يعود من يصح معه للمسلم نكاح

الحرة فكذا نكاح الامة س اي الكتابية دون يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين وكذا يصح للمسلم نكاح

م وهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم س كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه

بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب

هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان م وطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر

اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فحل الامة متقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما في

المقارنة فقد غلب الحرمة كما في الطلاق والقرء س اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد

في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل

لها الا زوج واحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة

لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن

متأخرا عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا كانت متقدمة على الحرة وقوله كما في الطلاق

فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقات

عليها يكون الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله

م وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة

اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في المسح في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة

والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار في اركان الصلوة بل للاكمال ولكن يقول هو س اي بالاكمال

هو الاستيعاب م وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع

والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان وهو ما س فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب تعيين

ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر ايضا

واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل البر م وكمنافع الغصب فانه يقول ما تضمن بالعقد تضمن بالاتلاف كالاعيان

المتعدی س ای ان کان المثل التقریبی وهو الضمان ما یلائم الحسیّ لتلک المنافع فهو الملط وان لم یکن فما یلائم
افضل من تلک المنافع لان الاعیان الباقیة خیر من الاعراض غیر الباقیة وهذا الفضل علی المتعدی اولی من
اهدار حق المظلوم اللازم علی تقدیر عدم وجوب الضمان م ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل س
یعنی ان اوجبنا الضمان لا یلزم الاهدار کون المماثل تامة وان لم یوجب الضمان یلزم اهدار حق المغصوب منه فی
المثل بالکلیة فی الاصل والوصف والاول اسهل من هذا م وقلنا التقیید بالمثل واجب فی کل باب کما فی الاموال
والصلوة والصوم ونحوهما الا و وضع الضمان عن المعصوم جائر فی الجملة س ای عدم ایجاب الضمان فی اتلاف المال
المعصوم جائر فی الجملة م کاتلاف العادل مال الباغی والحربی مال المسلم والتفضل علی المتعدی غیر مشروع اصلا س
قال تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم م ویلزم منه س ای فی التفضل علی المتعدی م نسبة الجور الی صاحب الشرع ابتداء
س المراد بالابتداء ان یکون بلا واسطة فعل العبد وهذا احتراز عن ایجاب القیمة فیما لا مثل له لان الواجب فیه قیمة
عدل وهو معلوم عند الله تعالی والتفاوت انما یقع لعجزنا عن معرفة ذلک الواجب فان وقع فیه جور فهو منسوب الی العبد اما
فی مسئلتنا فالتفاوت فی نفس ذلک الواجب لان المال المتقوم لا یماثل المنفعة فلو وجب یکون التفاوت
مضافا الی الشارع وذا لا یجوز م اما عدم الضمان فیضاف الی عجزنا عن الدرک س ای ان قلنا بعدم الضمان
فانما نقول به لعجزنا عن درک المثل فان وقع جور یکون منسوبا الینا لا الی الشارع فهذا اولی ثم اجاب عن قوله
ولان اهدار الوصف الی آخره بقوله م ولان الوصف وان فات هنا فلا بدل له والاصل وان عظم فات الی الضمان
فی دار الجزاء فکان تاخیرا والاول ابطالا س ای یترتب ان الوصف وهو کون المماثل تامة فوت علی تقدیر وجوب الضمان بلا بدل و
الاصل وهو حق المغصوب منه فی المثل یفوت الی بدل یحصل له فی دار الجزاء فهذا الفوت تاخیر وهذا الفوت بطلان والاول
وهو فوت الوصف ابطال فالتاخیر اولی م وضمان العقد ثبت بالتراضی مع عدم المماثلة س جواب عن قیاس الشافعی وهو
قوله ما یضمن بالعقد یضمن بالاتلاف فی الامثلة الثلثة المذکورة وهی قوله کالمسح فی الخف وکقولنا فی صوم رمضان وکمنافع الغصب
اورد ما الترجیح العکس علی القیاس بکثرة اعتبار الشارع الوصف فی الحکم المذکور اما فی الاول فقیاسنا وهو قولنا مسح فلا یسن
تثلیثه راجح علی قیاس الشافعی وهو قوله رکن

فیسن تثلیثه لکثرة اعتبار الشارع المسح فی التخفیف واما الثانی فقیاسنا وهو قولنا صوم رمضان صوم متعلق بعینه فلا یجب تعیینه
علی قیاسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فیجب تعیینه کالقضاء لکثرة اعتبار الشارع التعیین فی سقوط التعیین
واما الثالث فقیاسنا وهو ان التقیید بالمثل واجب فی غصب المنافع کما فی سائر العدوانات لکن رعایة المثل غیر ممکن
المنافع فلا یجب راجح علی قیاسه وهو قوله ما یضمن بالعقد لکثرة اعتبار الشارع المماثلة فی جمیع صور قضاء الصلوات
والصوم ونحوهما وجمیع العدوانات م والثالث کثرة الاصول وهو قریب من الثانی والرابع وهو العکس ای العدم عند العدم
س ای عدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف م کقولنا فی مسح الراس فلا یسن تکراره کمسح الخف فانه ینعکس
س فان کل ما لیس بمسح فانه یسن تکراره م بخلاف قوله رکن لان المضمضة مکررة ولیست برکن س ای مسح الراس
رکن وکل ما هو رکن یسن تکراره کسائر الارکان فانه غیر منعکس لانه لیس کل ما هو لیس برکن لا یسن تکراره فهو غیر صادق
لان المضمضة والاستنشاق لیسا برکن ومع ذلک یسن تکرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف عکسا لان
المراد بالعکس ما هو متعارف بین العامة وهو جعل المحکوم به محکوما علیه مع رعایة الکلیة اذا کان الاصل کلیا کما یقال کل
انسان حیوان ولا ینعکس ای لا یصدق کل حیوان انسان واذا عرف هذا فعدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف
لازم لهذا العکس فسمی عکسا وانما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا کلما وجد الوصف وجد الحکم وعکسه کلما وجد
الحکم وجد الوصف ومن لوازم هذا الکلام انه لم یوجد الوصف لم یوجد الحکم فسمی هذا عکسا م وکقولنا فی بیع الطعام بالطعام
مبیع عین فلا یشترط قبضه س ای کل مبیع معین لا یشترط قبضه کما فی سائر المبیعات المتعینة م وینعکس الی
الصرف والسلم س فان کل مبیع غیر متعین یشترط قبضه کما فی الصرف والسلم م فانه اولی من قوله کل منهما مال لو قوبل
بجنسه یحرم ربوا الفضل س ای کل من الطعامین مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وکل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا
الفضل فانه یشترط قبضه فانه لا ینعکس لاشتراط قبض راس المال فی السلم غیر الربوی س وذلک لان عکس القضیة
المذکورة هو قولنا کل مال لو قوبل بجنسه لا یحرم ربوا الفضل فانه لا یشترط قبضه وهذا غیر صحیح لان راس المال فی
السلم یشترط قبضه وان کان مالا لو قوبل بجنسه لا یحرم ربوا الفضل فالمراد بغیر الربوی فی المتن هذا المال کالثیاب مثلا
ومثل العکس هو اضعف وجوه الترجیح اما کونه

من وجوه الترجيح فانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما يحدث بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلة وهو العلية الاول اقوى من العدم عند عدمه **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان بنيته **س** اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا **م** وهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي **س** وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي يرجح الفساد على الصحة بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي للشرع وصف العبادة للامساك عارض لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه **م** وذكر له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله **س** اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده **م** لان الترجيح بالوصف الذاتي ان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه يحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين لان المشابهة في وصف اقوى منها **س** اي من المشابهة **م** في اوصاف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا **مسئلة** يرجح بكثرة الادلة عند البعض لغلبة الظن بها **س** اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل **م** ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر **س** اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر **م** لا عند الحنفية ولم يوصف لنا ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فلو وجد بعد الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا وبقوله في القياس عطف على قوله ان كل دليل عطف على القياس قوله **م** والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب **س** فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال **م** على ابن عم ليس كذلك بل يستحق كل بسبب على الانفراد **س** ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لاستحق ثابتا واللازم منتف **م** خلافا لابن مسعود رضي في الاخير **س** اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر **م** بخلاف الاخ لاب فانه يرجح بالاخوة لام لان سبب الجهة **س** اي جهة الاخوة لام **م** تابعة للاولى **س** اي للاخوة لاب **م** والحيز متحد **س** اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة **م** فيحصل بها **س** اي بالاخوة لاب والاخوة لام **م** هيئة اجتماعية بخلاف الاولى فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فرجح على الاضعف **م** فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية **س** من تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الادلة والرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة والفرق في ذلك ان في الكثرة معتبر في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وغير معتبر في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة يحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة في الصوم فان هذا يتعلق بالاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكم وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس اخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا

متعين هو الاكثر

يرجح ومعناه انه اذا كانت العلة واحدة مغايرة للعلة الاخرى لكنهما ادتا الى الحكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي
في كل واحد من العلتين توجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كانت العلة فيهما شيا واحدا لكن
المعنى علة متعدد ... لا يكون قياسات بل قياس واحد مع كثرة الاصول وبهذا يصلح للترجيح م ولا الحدث
بحديث اخر على هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشرا فالدية نصفان وكذا
شفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي يرجح صاحب الكثير س لمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر م ولكن
تقسم بعدد الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فصول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها س المراد
بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة الما...
وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار
المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة
وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ
فالمجتهد عندنا يخطي ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله
وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا اجتهد في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لهم
ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا الاجتهاد في القبلة
فان القبلة جهة التوجه حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال
رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم
واحد منها احق لا بعينه ... لاصبح ... الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان
جميع الاجتهادات ... احد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها
سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطئ اجرا وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت
بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نقصان

صفة في حادثة لا يتعدد والحق اتفاقا فكيف اذا وردا فعليه س اي كيف يتعدد ... روا مع نظر جلي
قياسا على المغصوب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان ... ولدلالة الاجماع على التناقض
ان النص الوارد في المغصوب وان لم يكن واردا صريحا فلو كان الضمان وا... ... كان الحق في احدا لانه لا
تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النص ... النص الوارد في المغصوب
والنص الوارد في الثياب وارد في الحلي من حيث المعنى لا يدل على حقيقته مدلول كل منهما اذ دلالتها معنى
لا يزيد على دلالتها صريحا ولو وجد دلالتها صريحا لا يكون مدلول كل منهما ... وحد دلالتها معنى بالطريق الاولى
م ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شيء بعينه ... الاجتهاد يتعدد كمن س جواب عن قول
المعتزلة ان المجتهدين كلفوا م الا انه ان اخطأ فهو مصيب نظر ... في ولد الاجر واما مسئلة القبلة فان
فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على ان ... ما عداه ... الخطى للكعبة ولانها غير مقصود
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن ... مقام اصابتها ثم اختلفوا ... وقالوا
المخطئ بعد البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر ... وهذا من اطلاق الخطأ في الحديث
ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم ... لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر س هذا
هو المنقول بقوله عليه السلام فدل الحديث على ان النبي عليه السلام مخطئ ابتداء وانتهاء الا انه ... كان مصيبا من وجه لما كان قول الاكثر
لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني ... وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ
انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد س في ... ان الحق عند الله واحد الا انه لما
كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل كما هو ... على الشرائط والاركان فيكون
آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات ... ان مدلوله حقا البتة م
لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية فقد علم ان كليهما حكما وعلما لكن سليمان علم بخصوص ما صار ... فانه خط ونصف الاجلال على
هذا القياس اي مصيب من وجه دون وجه اخر م فاما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق ... في الاسارى من قبل اما
القتل او المن وحده ... علم بالفداء ايضا

كل مجتهد مصيب الحق عند الله تعالى واحد

ملوا الكتاب ... باباح الغدا وهو الوحجة لم يحكم العذاب على ترك الفرض س فنزول العذاب
والمجتهد في الاجتهاد ... ب الا ان يكون طريق الصواب بينا القسم الثاني من الكتاب في الحكم وينبغي
ان الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف و
نورد الابحاث في ثلثة ابواب

باب في الحكم

وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك س اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق المحكوم عليه والمحكوم به فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام م اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني ... تعلق به س كملك المتعة وثبوت الدين في الذمة م والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية س فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه م اما الاول س اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية م فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم المعاملات لاحكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الحكم عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم وهو كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني س اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية م فاما ان يكون حكما اصليا س اي غير مبني على اعذار العباد م او لا يكون اما الاول س وهو [illegible] م فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه س اي منع الترك م فان كان هذا س اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك م بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب ولو كان

على العكس س اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه وان يستويا فمباح والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما مؤولا فلا س ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى والشافعي رح لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد س في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لا ينقل كذلك م يوجب التفاوت بين مدلوليهما س فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن م وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم س اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع بالقطعي او الظني م صح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي صلعم في لباسه وقيامه وقعوده و السنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رح وعندنا تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فيما يفعل بعد فلا يبطل ما اداه شرعا وعندنا يلزم س اي النفل بالشروع م لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها س اي الى صيانة ما اداه م الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما لا تتجزى ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فلأن يجب فعلا اولى س اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينتصب تسمية وفعلا على الحال بمعنى حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا م والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة منافية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل منشأ الحرمة اصلا والفعل تبعا فنسبت الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره س فهي الحرام لعينه م اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام فمعناه انه منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام

او اريد به منشاء الحرمة م والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى
الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل هو حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني س المراد بالثاني ان لا
يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد م فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي حكم اصلي م
في مقابلتها يسمى عزيمة وهي اما فرض س الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نو
س اي نوع مقابل الرخصة
عان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر س اي نوعان رخصة حقيقية ثم
احدهما احق بكونه رخصة من الآخر م اما الاول س اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة م فما استبيح مع
قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها س اي بالقطع او القتل م فان حرمة الكفر قائمة ابدا س لان المحرم للكفر وهو
الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا م لكن حقه س اي حق العبد م يفوت صورة و
معنى
وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه
فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحو من العبادات س اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
فاولى م والثاني س اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة م ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة
كافطار المسافر س فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة م رخص بناء على سبب تراخى
حكمه س فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر م والعزيمة اولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين س هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتوجيه ان العمل بالرخصة وترك
العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة وبشمل اليسر
المختص بالرخصة فالاخذ بها اولى م الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول
س اي الا ان يضعف الصوم الصايم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة
من هذا لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة فانه
كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول

فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه
لكن
رخصة
مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع س اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من قسم الرخصة من الثالث
م ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة
بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم
حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا ولذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة س اي في حال الضرورة
م مع كونهما ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة س فالفرق بين هذا وبين الذي قبله ان المحرم قائم
في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم
في حال الضرورة م ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه
ان هذه صدقة الحديث س روي عن عمر رضه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه ان هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضه لان القصر معلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذا الا انه دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط
ولا سؤال عمر رضه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضه وكان عالما بهذه الآية لانه من اللسان
وارباب الفصاحة والبيان م والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان س اي التصدق م ممن لا يلزم
طاعته كولي القصاص فههنا س اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا
لا يحتمل الرد م ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة س هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط م والرفق ههنا متعين في القصر س فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط م اما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل
كمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما واما تسمية
القصر الحكم س وهذا الذي يكون حكما يتعلق بشيء آخر م فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن وان لا
فان كان مؤثرا فيه على ما ذكر في القياس فعلة

والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة
على اصحابنا به فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان س اي الاقرار م ركنا يلزم من انتفائه
انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شي اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء
على ضرورة جعل الشارع علامة عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء
الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما
علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها س هذا تفسير العلة اسما م وهي مؤثرة فيه س هذا تفسير العلة معنى م ولا يتراخى
الحكم عنها س هذا تفسير العلة حكما م كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية
وفرق بعض مشايخنا بينهما س اي بين العقلية والشرعية م فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار س فمن حيث ان الملك يضاف
اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما م على ما ذكرنا ان الخيار
يدخل على الحكم فقط س في اخر فصل مفهوم المخالفة م ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
وكالاجارة فانه يصح تعجيل الاجرة ش ولا يثبت علة حكما لان المنفعة معدومة س فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا
عن العقد فلا يكون علة حكما م لكنها س اي الاجارة م تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل س كما
اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه يثبت
حكمه من وقت البيع فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب
لوجوب تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون
مشابهة للسبب م وكذا كل ايجاب مضاف كانت طالق غدا س فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب م وكذا
النصاب في ايجاب الزكاة فانه في ابتداء الحول ايضا لانه اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى
يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي

الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة
لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر
في المال النامي ولو كان متراخيا الى شي يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن
النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه موجبا حقيقيا لكان النصاب
سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية فكان للنصاب شبهة السببية م وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى
السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع ضمن م وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب س فان كل ذلك علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة
واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما و
معنى لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح و
قد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة
الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان
شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد
جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج عن اقسام السبعة التي تحصل العلة
فيها لانه ان لم توجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا توجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد اجتماع
وجد الاجتماع بين الثلثة فتسلم تحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها
السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب و
اظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب م واما ماله شبهة العلل كجزء العلة فيثبت به ما يثبت
بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين س وهما القدر او الجنس م واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به س اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به م حتى يصح فيه نية الكفارة
عند الشراء س فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق

فتعتبر اليه عند الشراء م ويضمن اذا كان شريكا عندهما س اى عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة رح
ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رح ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشرك القريب
ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض م وان تاخر القرابة نسب بها س اى يثبت بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة
ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن م كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة س اى اذا
شهد واحد ثم واحد لا تضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف م فان الحكم ثبت
بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما وانما اسما وحكما ومعنى اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض س فانهما اقيما مقام المشقة م والنوم س اقيم مقام استرخاء المفاصل م واللمس والنكاح مقام الوطي م
اى المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن
المدعو اليه للظهور م او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام
الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك س اي السبب المقتضي
لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء
واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين
س والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير
عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين
فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما م وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى وحكما
فقط وقد جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما فيكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما س فالقسم الذي
ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه م والعلة اسما وحكما الا انا نتعرض له فالجزء الاخير
علة حكما فقط س كالداعي مثلا ان كانا نوم كيلا من جنس فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما زاد وانا العلة
حكما ما يتعلق به الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما م واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة اليه س اى كالعلة مضافة الى

السبب كوطي الدابة شيا فانه علة للهلاكة وسوق الدابة مضافة الى سوقها وهو السبب م فالسبب في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا س
اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد م لانه في المعنى
وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه س اى العلة مضافة
الى السبب م نحو ان تكون س اى العلة م فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا تضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك
في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب س اى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك
في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل
السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع منه العلة نسبة الحكم الى السبب م ولا اجنبي س اى ولا يضمن قيمة
الولد اجنبي م قال لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا
زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما
سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل
س اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه
ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها
مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سبب الاهلاك فلا يضمن م اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان
بقوله م فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم س اى اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا
يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فالدلالة لا تكون ازالة للامن م وصيد الحرم س اى اذا دل
على الحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم م ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه
للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن س لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل
مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه م وان سقط عن يده فجرحه ضمن م ومنه س اى من السبب م ما هو سبب مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة س

صيغة التعليق والاعتاق والنذر كان دخلت [الدار] فانت طالق ان دخلت فعبدي حر ان دخلت فلله علي كذا م
ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور م لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر
الوجود س اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا م وكاليمين بالله
للكفارة س اي سبب للكفارة مجازا م لانها س اي اليمين م للبر فلا توصل الى الكفارة س اذ الكفارة تجب
عند الحنث فلا يكون اليمين موصلا الى الكفارة فلا يكون سببا لها مجازا م ثم اذا وجد الشرط س اي في صورة
تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط م يصير الايجاب السابق على حقيقته بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث
علتها وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك س اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك
فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة م وجوز التكفير قبل الحنث
س لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب م
ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة س هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا م وهذا يتبين في التنجيز
هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يبق المحل والحل عند وجود الشرط فطل الوجود فيبطل التعليق
شرطها وجودها في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط وكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل س
صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو
يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع
الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق
بالملك كان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك
كان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل
بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق
ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال

الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث س قوله فان طلقها فلا تحل له من [بعد حتى تنكح]
زوجا غيره م قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون له شبهة الثبوت في الحال
فلا بد من المحل س فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض منه ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت
يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون
مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا م فيبطله زوال الحل لا زوال الملك س اي يبطل التعليق
زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيتم اعيا الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي
يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات م فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون
لوجود الملك عند الشرط فلا حاجة الى ثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا س المراد بتلك الشبهة ما ذكر ثاني
الحسي ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا م واعلم ان الشرع جعل للاحكام اسبابا لما ان ترتب
الحكم عليها امر خفي فصل الامر فسبب وجوب الايمان حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس
موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت وللزكوة ملك المال س اعلم انه ورد
على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف و
هنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال م الا ان الغنى
لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب
بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه
واما الفطر فشرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب او لان تجب عليه فهو دي
عنهم كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف
الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر بعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا فلا
يتضاعف الوجوب س هذا جواب سوال

فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة م فان قال ان كان قيد عبد بعشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله
فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة
لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا او باطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق س لان العلة قضاء القاضي والنا
لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين م بخلاف رجوع المزكين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي م وعندهما لا يضمنان لان القضاء
لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المسائل المذكورة وهما شهود الشرط وما
الشبيه في ان هناك شرطا العارضه علة لا يصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل
لكن الارض مانع من السقوط فازاله المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها بقوله م فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط
س لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما حفر في غير ملكه م بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع
الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب فهو شرط اعترض عليه فعل مختار
غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا لان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب لانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص واصطبل خلافا لمحمد لان
فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي
كالسيلان للماء الا انه هدر في اثبات الحكم لانه قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول قوله مع يمينه س اي للحافر م لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع
الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط
اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فان اولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك الثاني
لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر س صورته ان تقول ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها
ودخلت احديهما ثم تزوجها ودخلت الاخرى

وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب
مجازا فهذا المجاز لا يجري على التضاعف م والتضاعف وصفا لمونة س اي في قوله عليه ادوا عمن تمونون لترجيح
سببية الراس وفي الحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وفي العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وفي الخراج
موونة الارض باعتبار الخارج وهو نبع الارض س حال عن الخارج م عبادة س اي العشر عبادة لان
العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب م وكذا الخراج س اي سببيه الارض النامية م الا ان
النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مونة باعتبار الاصل س وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
س وهو التمكن من الزراعة م لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عند
س اي لاجل ثبوت صفة العبادة في العشر والعقوبة في الخراج لم يجمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي وللطهارة
ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من
امر داير بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر س اي للعالم م وللاختصاصات الشرعية التصرفات
المشروعة كالبيع والنكاح وغيرهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القتل
يخص باسم العلة واما الشرط فهو ما يتوقف عليه الشيء كالشهادة بالنكاح والوضوء للصلوة او جعل هو علامة
الشرط او دلالة كما في المرأة التي اتزوجها فهي طالق وفي ان اثر التعليق عند نا منع العلة وعند الشافعي منع الحكم والاصل
شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط
وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير
والاختيار س كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امراته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار

مع الطلاق عندنا م لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا عليه
الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروه س وهو ان الشرط امر متاخر عن صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى
ان يوجد م هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما س كالوضوء
للصلوة وطهارة الثوب والمكان اما فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة واما الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء وعرفنا فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس شرطا فهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه
ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل
والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر فاقوى مما هو متقدم لان الحكم
مقارن للشرط الذي الاخير هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي
هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة وسمي هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا
اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بشهادتهن ولما
كان لي نظر في كون الاحصان علامة قلت م ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا س اي على تقدير كونه علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه
كافر انه اعتقه س اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي
ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر
فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر م قلنا
لشهادة النساء خصوص بالمشهود دون المشهود عليه س اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة
الرجال مع النساء م فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود
عليه س وهو تكثير سببه ورفع انكاره م ولا تصلح لذلك س اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو
المسلم م وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح

للمسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم س اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا
م فلا تصلح لذلك س اي لا تصلح شهادة الكافر على المسلم وهو ما ذكرنا من تكثير [illegible] ورفع منزلة انكاره م وعلى هذا
س اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة م قالا ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش اي في البنوة والمتوفى عنها زوجها والحبل ظاهر ولا اقرار به س عطف على قوله والحبل اي
بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد منا س اي في شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه س اي شهادة
القابلة مقبولة في تعيين الولد م فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق
السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها
كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة س وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م واذا
علق بالولادة طلاق يقبل شهادة امرأة عليها في حقه س اي في حق الطلاق م عندهما لانه لما ثبت الولادة بها
ثبت ما كان تبعا لها وعند ابي حنيفة رح لا لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها وجود فيشترط لاثباتها س اي
لاثبات الشرط م ما يشترط لاثبات حكمه س وهو الطلاق م كما في العلة س فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها م الا ان
شهادة النساء في الولادة ضرورية فلا تتعدى س اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا يصل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة
فلا تتعدى عنه م الى ما لا ضرورة فيه س وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة
الواحدة كما في شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد م فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد
وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة م بل يحلف البايع وقال الشافعي رح في الاصح انه لا يسلم العقد فالقذف كبيرة
ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك س اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة
م لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه س اي
على العجز عن اقامة البينة فيجب حد القذف تسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته
بمجرد القذف بل انما تسقط باقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد م على ان الجلد فعل حسي س
اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة

البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن
الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة كان صادقا في ذلك القذف م
قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة س اي حسبة لله م وهو س اي القذف
م لا الحكم الذي يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا س اي
يرد القاضي شهادة الرامي م والفقه اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة س لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط م ثم ان اتى بالبينة س على الزنا من غير تقادم العهد م بعد ما جلد يبطل رد شهادته
وجلد الرامي وان تقادم العهد س اي ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد م يبطل
الرد س اي رد شهادة الرامي م ولا يثبت الحد س اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود
آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلقا للحكم الشرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الجلد وكالاكل ونحوه م وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب للملك وهو الملك وكالصلوة
س المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجود
الحسي فالمحكوم به لا بد وان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ما يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر
او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا
فانه حرام وسبب لوجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا
لحكم شرعي فالاكل فانه واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب
لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا
لحكم شرعي كالصلوة م والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها
الاوصاف المعتبرة شرعا غير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا س اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا
م وان لم توجد س اي الاركان والشرائط

يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول س اي ما وجد فيه الاركان والشرائط والاوصاف المرعية
م المحكوم به اما حقوق الله تعالى واما حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني
غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد
فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان ترك مع العذر يكون مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس
وسواء عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل
وجهها اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة
كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه مؤنة
من الارض لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر ولكن يبقى
عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف تضاعف لان فيه س اي في العشر م معنى العبادة والكفر
ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف س اي العشر م ادنى س اي المضاعفة
م اسهل من الابطال اصلا س اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف
ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها فيجب تغيير العشر اما الخراج فلان فيهما معنى العقوبة والاسلام لا ينافي
العقوبة من كل وجه فبقي الخراج على المسلم وقوله فتضاعف كله المتعقبة هي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها
فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف م وعند ابي حنيفة يتغلب خراجا في
التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل س وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع
الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم
الجزية فلا يكون في حكمهم م وحق قائم بنفسه اي لا في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة
كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والتابع والخاطئ
مقصر فيلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بالتسبب س اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب حفر البير م والشاهد
اذا رجع لانه س اي حرمان الميراث م جزاء

والقاضيين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما س اى اذا عدم الابوان م وكذا الطهارة والتيمم لكنه س اى التيمم

بخر عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا بالنص فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء

واحد م وعند خلف ضروري س اى التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض

بتيمم واحد وقال س عطف على قوله م في اناء من غير طاهر يتحرى فيتوضأ به ما يغلب على ظنه طهارته م

ولا يتيمم س بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض س اى بين

النجس والطاهر لا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري م عندنا التراب خلف عن الماء س بعد حصول

الطهارة كان شرط الصلوة موجودا بكماله م اما في التيمم والمتوضي س كامامة الماسح للغاسل م وعند محمد

ورفر التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز س لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب

الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي م وشرط الخلف

امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدم لعارض كما في مس السماء بخلاف الغموس والله اعلم

باب بيان المحكوم عليه ولا بد من اهلية للحكم ومي انما تثبت بالعقل فانه نور يضيء

به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدا المطلوب للقلب س اى نور يحصل باشراق

العقل الذي اخبر النبي عليه انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور

الحسي خرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وهو كطريق مبدا

بدايته درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة و

بداية تصرف القلب فيه بتوسط العقل بان يدرك الغايب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات

المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات

ثم علم النظريات منها ثم استحضارها متى شاء لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية مي مناط التكليف

س اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل او ورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مما قاله

الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة

المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المتسبب س كما في البيع م لا تجب اى الكفارات

الكفارات على الصبي م لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما س اى في المتسبب والصبي م لانها على ضمان

المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر س اى لا تجب الكفارات على الكافر م لوصف العبادة وهي

س اى العبادة م فيها غالبة الا كفارة الظهار لانه س اى الظهار م منكر من القول وزور ولا كفارة الفطر

س اى وصف العقوبة غالبة فيهما م لقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار

عمد البس فيه شبهة الاباحة س ثم ورد على هذا ان الافطار لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر

عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال م لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون

الافطار جنايه على حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين س اى العقوبة

والعبادة م وهي س اى الكفارة م عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه س اى

ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء م كاقامة الحدود ولم نجد على العكس س اى لم نجد في الشرع ما هو عقوبة

اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس م حتى تسقط بالشبهة كالحدود س تفريع على ان

كفارة الفطر عقوبة م وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد س اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي

شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي م

وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صايما ثم سافر ثم افطر واما حقوق العباد

فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما

حق قاطع الطريق خالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فان الايمان اصله التصديق و

الاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا س اى صار الاقرار المجرد قايما مقام الاصل في احكام الدنيا

م ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادايه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه س اى ما كان اداؤه

اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة

لا يكفر بتبعيته م ثم تبعية اهل الدار و

واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شي خلقه الله تعالى

فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور

المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان

فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر

المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرق خرج ادراك العين من القوة الى الفعل

فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي يحصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس التي

بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول

العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق

على بعض العلوم فعقل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقوله يبتدا به يلزم

هذا الكلام ان تكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ودرك الحواس

هي بداية لادراك العقل فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه

في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات

ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في موخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي

خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى

متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا ينزع النفس الانسانية من المفكرة علوما بديهية

بداية مصرفة بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس ان كان التعلق

بمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما ما يتعلق بالعمل وتسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير

وعما هو شر يستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها ش اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس

اشراق ذلك الجوهر لان النفس لا تحرك الة التي هي البدن تحريكه الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم

الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم

موفقها بالخير والشر واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر علم عدم موفقها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم علم ان فيها

الجوهر دايم الاشراق لكانت محركة فعلم انه وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال م ثم لما كان العقل متفاوتا في

افراد الناس ش وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس من ذلك الفيض في الاشراق لشدة صفائها

ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة م متدرجا من النقصان الى

الكمال ش بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا لذلك الجوهر ويزداد استيضاؤها

بانواره واستيفاؤها بمغانم اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك

القابلية م والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدر الشرع بالبلوغ وعنده يتم الجاذب

بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف

في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب يتوجه بنفس العقل ش هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكور في باب

الامر م فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى انهم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبا وعند الاشعري

يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيصير مثله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا

يمكن ابطال العقل بالكلية والشرع وهو مبني عليه ش اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى

والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دال على النبوة وهي لامور لا يوقف عليها الا بالعقل قطعا للدور م لكن

قد يتطرق الغلطة العقليات ش فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا

الوهمية والعقلية فيتطرق الخطا في معتقدات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان

نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور

في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطا فيها م فهو

وحده غير كاف ش اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام

شي اليه اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيعينه على الاستدلال

فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة

المذكور في المتن وهي قوله م فالصبي العاقل لا تكلف بالايمان س لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول

م ولكن يصح منه س اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام

المذكور للوجوب م وان اتفق ان الغفلة عن الاستدلال لا تبين من زوجها وان كرهت تسقط س فانها ان لم تدرك

المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه عليها انها ادركت مدة افادتها

التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه م ولذا الشافعي س اي

لا يكلف م قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يقتص قاتل الشافعي س ولو قبل مضي التجربة فانه لم

يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل الاهلية ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى

فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه وقال تعالى واذ

اخذ ربك س من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار

عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني ادم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل على

انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون

به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي م وقال وكل انسان الزمناه طائره في

عنقه س العرب كانوا يتشبثون الخير والشر الى الطاير فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون

به فاستعير الطاير لما هو سبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره او اعمال العباد فانها وسيلتهم

الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه على لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه

ابدا فدلت الاية على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك

الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق م وقال وحملها الانسان

س هذه الاية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكليف اي وجوبها عليه فيثبت بهذه الايات الثلث

ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف هو به اهل لما له وعليه ولا دليل في هذه الايات

على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود

هنا اهلا للوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدليل الدال على الوصف الذي يكون به

وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ونحوه م فقبل الولادة له ذمة من وجه فيصلح ليجب الحق له لا عليه

فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما امكن

اداؤه يجب وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب س اي على الصبي وهذا هو قوله

فاذا ولد م لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض

كنفقة القريب س نظير الصلة التي تشبه المؤن م والزوجة س نظير الصلة التي تشبه الاعواض م لا صلة تشبه الاجزية

س اي لا يجب م فلا يتحمل العقل س اي لا يتحمل الصبي الدية م وان كان عاقلا س في هذا الكلام ابهام م لانه

يشبه ان يكون جزاء لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة س اي لا يجب على الصبي العقوبة م كالقصاص ولا

الاجزية كحرمان الميراث على ما مر س في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق

الصبي لانه لا يوصف بالتقصير م واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر س لان

الصبي سبب الحرج م واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة س فصارت كالبدنية

م ولا العقوبات كالحدود ولا العبادات فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما

اعتبارا س اي الكفاءة م بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج تجب على الاصل المذكور

س وهو ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا م فلما لو وجب اداء الصلوة على الحائض في الحيض بنائها يظهر ذلك في القضاء

وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل س اي يحتمل ان يكون

اداء الصوم في الحيض واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض

م خلاف القياس فينتقل الى الخلف س اي ينتقل الى الخلف وهو القضاء م والجنون الممتد يوجب الحرج

س في الصلوة والصوم م وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه س اي الاغماء م يندر مستوعبا

شهر رمضان واما الثانية س اي اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك س اي اهلية

الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة

واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة م والقدرة القاصرة تثبت بالعقل الناقص وهو عقل الصبي والمعتوه
وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام حقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا
صبيانكم س بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا م وانما الضرب للتاديب س جواب
اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب
للتاديب والصبي اهل له م ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بالحجر س اي بحجر الشرع
م وهو باطل فيما هو حسن وقد يتمحض نفعا ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة
فمضافان الى الكفر الآخر س جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا
منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه م وانهما من ثمرات الايمان وانما عرف الشيء
بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدية انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا س حتى لو كان ضررا لا يلزم
بتبعية الاب او تصرفا تابعا لازم الصغير فيما هو ضرر محض م حتى يثبت ايضا لان الجهل لا يعد علما فيها
رده ثم يلزمه احكام الآخرة س لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها
بخلاف الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا س اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام
المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه
قصدا ما هو ضرر دنيوي م حتى انها تلزمه تبعا ايضا س اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا
للابوين وان كان لا يلزمه تصرفا تبعا القاصرة فضدان م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة
ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور س اي الصبي المحجور والعبد المحجور م نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا
م وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه
ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض وانما الضرر في عدم وجوبه م لكن في العبد بشرط السلامة حتى لو تلف
فيه يضمن س اي لو هلك العبد المحجور في ذلك

صحة

العمل يضمن المستاجر م بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا لا يستحقان الرضخ س من الغنيمة يوضع الى الغنى
لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في الصبي اعتبارا
للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
ضررا محضا س عطف على قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه
ولا بمباشرته س اي ولا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي م وانما جاز
اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه م فان صيانة الحقوق عليهم بعض
لا يومن هلاكها س جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي واي المال العين ربما يهلك فيقرضها القاضي
ليلزم في ذمة المستقرض فيامن هلاكها م وما يتردد بينهما س اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء وكونهما من حيث
انه يدخل المبيع في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر م يصح بشرط راي الولي لانه س اي
الصبي اهل للحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي لحصول هذا س اي مباشرة الصبي براي الولي ما
يحصل بذلك س اي بمباشرة الولي م مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا س اي تصرف الصبي
براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر م عندهما حقيقة لان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ
حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب لا يملكه الولي فاما من الولي س اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش م ففي رواية
يصح لما قلنا س اي بصيرورته كالبالغ م وفي رواية لا لانه س اي الصبي م في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه
لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة س اي شبهة
انه نايب الولي واذا كان كذلك صار الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبرت س اي شبهة النيابة
في موضع التهمة س وهو ان يبيع الصبي من الولي م وسقطت في غير موضعها س اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع
من الاجانب م يصير برايه س اي براي الولي م كمباشرته س اي الولي م فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا س
اي لا من الولي ولا من الاجانب م واما وصيته س اي وصية الصبي م فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث س قال عليه السلام
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم

على انه ينكشفون اى يمدون الكهم سايلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا ومو ان الوصيه نفع لانها سبب للثواب محض

مادام حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصية الصبى فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصيه ابطال

الارث م حتى شرع فى حق الصبى س فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى

م الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق س جواب اشكال ومو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث

ينبغى ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق فصل الامور المعترضة على الا ملية

سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون س ومو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال

على نهج العقل الا نادرا م ومو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولذا عصم الانبيا عليه

عنه وحين لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافى

اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته ويقال للثواب م عند ابى يوسف سدا س اشارة الى انه

لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون م اذا عرض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق

س بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا ففى كل واحد من الصورتين عنده مسقط غير مسقط

فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط م الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة

فيصير الصلوات ستا وفى الصوم بان يستوعب شهر رمضان وفى الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابى

يوسف اكثر الحول كاف س اى الجنون فى اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم

العقل وكذلك لا يكون حجرا س انما قال هذا جوابا لسوال ومو ان عدم صحة الاسلام فى المجنون اذا تكلم بكلمة

التوحيد انما يكون للحجر والحجر انما شرع عن طريق النظر ولا نظر فى الحجر على الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم

صحته ليس بطريق الحجر م ويصح تبعا س عطف على قوله فلا يصح م واذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا

واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال فى الاموال لما قلنا فى الصبى س اى فى اول فصل الاهلية

يجنون العباى ما كان ضمانه عوضا م وما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال

فيفسد عبارته م ومنها الصغر س انما جعل

الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان فى مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ

المراد بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله

خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف لمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلق على صفة يكون وسيلا الى ما قصد من

خلقه وهى ان يكون من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذا الامور فيكون من

العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبى عذر مع ذلك فيسقط

عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ

لا تجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث س تعقيب لقوله لكن التكليف

والعهدة عنه ساقطان م بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق لانها بنافيان الارث

لعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا لكونه جزاء س انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق

الجزاء فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا اشكل

هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية م ومنها العته س ومو اختلال

فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين م وحكمه حكم الصبى مع العقل فيما

ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبى

والرق انما س اى الجنون والعته عذر معارض والصبى عذر مقارن م ومنها النسيان ومو لا ينافى الوجوب

لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا فى حقه س اى فى حق صاحب الشرع م فيما يقع غالبا لا فى حق

العباد ومو ان يقع فيه المرء بتقصير كالاكل فى الصلوة مثلا فان حاله مذكر وانما الا بتقصير ايا بان يدعوا

اليه الطبع كالاكل فى الصوم او يجد انه موكول فى الانسان كالتسمية فى الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام

الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم ومو عجز عن الادراكات والحركات الارادية فاوجب تاخير

الخطاب س اى نفس الوجوب م لاحتمال الاداء بعد بلا حرج لعدم امتداده فالا علمه من نام عن صلوة الحديث

وابطل عباراته س اى ابطل النوم عبارات

النايم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نايما لا يقع القراءة فاذا تكلم
لا الصلوة ومنها الاغماء وهو ضرب من المرض س وهو تعطل القوى المدركة والمحركة اذ هو آفة تحدث بسبب
مرض يعرض للدماغ او القلب حتى لم يعصم منه النبي عليه وهو فوق النوم فيما ذكرنا س لان النوم حالة طبيعية
تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع و
سببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان
التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن م فيبطل العبارات في يوجب الحدث
في كل حال س اي سواء كان قايما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه في كل لما
ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فيما فان الاغماء تماسك اليقظة اشد منافاة من النوم
اباء تجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم والتناكش ووقوع النوم وقلة الاغماء يوجب في كل دفع الحرج م وانما
كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في الناس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم في الاحسان يسقط ما فيه
حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده منها او
ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فهو حق الله تعالى لكنه في البقاء صار حكما يصير المرء عرضة للتملك
ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى لو اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وفي ...
ولذا العتق الذي هو ضده لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فالمعتق
بعضه كل عندهما وعند ابي حنيفة يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة ملكه زوال
الرق وهو العتق فاعتاق البعض ... العاقل في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى في البقاء
العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك
مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج س اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج لان الحج المودى قبل
العتق من الواجب كالفقير م لان منافع بدنه ملك للمولى الا ما استثنى في الصلوة والصوم ويقع الحج نفلا لان
اهل الفقراء ثابتة له وانما الزاد والراحلة ...

الحرج ولا يبطل بالكلية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيقع الاقرار بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة س سواء
فيها الا القطع م وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيقع عند ابي حنيفة رحمه مطلقا س اي في القطع ورد المال م و
عند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية
كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فيه لو
لانه ثبت بثبوته كدين الاستهلاك س اي اذا استهلك مال انسان م والتجارة لا لانفاذ ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او
تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى العتق وينتصف الحل فتنتصف الحل في حق الرجال س اي يحل للحر اربع وللرقيق
ثنتان م وباعتبار الاحوال في حق النساء س اي يحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها م
كما سبق س في فصل الترجيح م وينتصف العدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا ينقسم س اي التنصيف فيتكامل
لكن عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكة فاعتبر بالنساء فان الحل يلزم واتساع المملوك اتساع المالك ...
... بالنساء الحرة ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر المالكية الزوج من حيث استيفاء عدد الزوجات فان انتقص
مالكيته هذا العدد الناقص يلزم النقصان في النصف وكما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا
له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص
ديته عن دية الحر بشيء هو مقدر بعشرة في المهر والسرقة وهو عشرة واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر
فتنتصف ديتها س اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد
والاول ناقص لانه يملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ
قيمة العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المراة فان ملك الاموال ثابت لها دون
ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع في هذا الموضع بخاطري اعتراض فقلت لكن س
... لوجب الكمال فيما هو من باب الازدواج س اي لو كانت العلة النقصان دية العبد عن دية الحر هذا
الام وجب ان لا ينقص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون في الرق تنصيف شيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع
خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت

للوقوف وهو الازدواج سبق لم يكن ما هو من باب الازدواج كاملاً في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة النقصان
اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت م وانما انتقص دية لان المعتبر فيه س اي في العبد المالية فلا ينتقص
لكن في الاهلية شبهة المساواة لم ينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهلية
وعند الشافعي هو لا يملك كالوكيل س وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر
الانواع وعنده لا يملك ما اذن فيه بالاذن فيه كما في الوكالة م لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل
للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما في ذمته واداء طريق القضاء اليد س اي اليد ليس المال س فلا يكون الرق منافيا
لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالكا م وهي الحكم لاصل التصرفات س اي اليد هي الغرض الاصلي
في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع لانه يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع
كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء
فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك
الرقبة فانما شرع وسيلة الى ملك اليد فبطل ما قال انه لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن
المقصود ولان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد م فاما الملك س اي ملك الرقبة م فانما هو حكم ضروري س اي
ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود
بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته لما يكون
وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا م فانه يثبت في الملك للمولى خلافة
عنه س اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان سبب الملك للمباشر م ويكون كالوكيل في الملك س اي العبد المأذون
في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل م وفي بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل المأذون س اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في بعض الصور وهو ما مرض المولى
وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون حابا بمحاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه
اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها

يعتبر من الثلث لا من جميع المال لانه في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال صحة المولى يصح وبعبد
حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا
من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني لان الثاني بمنزلة الوكيل واذا وكل عن وعزل
الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لم ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء
الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يستبد بالتصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون
لكن في بقاء الاذن كالوكيل م وهو معصوم الدم كالحر لانهما س اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم
م بناء على الاسلام والدار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد حتى ما قلنا في الحج س ان منافعه
ملك المولى الا ما استثني م فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على
الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم
يتعدى كما في شهادته لهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا
يشترط الولاية لمثل هذا م وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء س
اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال اذ العبد ليس باهل لهذا الضمان لكونه صلة حتى لا يجب عليه نفقة المحارم
فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه وكون
المتلف غير مال يبلغ الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر موجب لحق المتلف عليه فصارت رقبته
جزاء م الا ان يختار الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس عندهما بخلاف
الحوالة س اي الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش فاذا اعتق العبد
لئلا يفوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا
يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع م ومنها الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان اهليته الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر م ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية
لكنه لما فيه من الحرج شرعت العبادات فيه

بعود الكتابة وهكذا كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر
ص الصحيح وهو يرجع الى الموت والصحيح كان وقد ثبوجب وقد اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة التعلق
الغير مقامه م مستندا الى اوله ص اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر
ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض م فقدر ما يصان به حقهما انقط
ص اى حق الوارث والغريم فقوله في قدر متعلق بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل ص فى مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث
والغريم لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج اليه لا يتعلق به حق الغير فاذا لم يتعلق حقهما بمهر
المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اولا حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض
ان احتيج اليه وما لا يحتمل ص اى الفسخ كالاعتاق م يصير كالمعلق بالموت ص اى لا يقبل النقض فان كان على الميت
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الراهن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين م والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له ص اى للمريض ليتدارك
تقصيرات ايام الحيوة م في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى بنفسه ص اعلم انه كانت فرضا ولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان
ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول م
بطلت ص اى الوصية للوارث م صورة ص بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
بصورة العين لا بمعناه م ومعنى ص بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى م وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
م وشبهة ص بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها م وتقومت الجودة ص عطف على بطلت م في حقهم
اى حق الوارث م كما في الصغار ص اى اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يكون الا عينا
القيمة م ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم ص اى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون
لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية
ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء

مثل القيمة م ومنع فقط في حق غيرهم ص حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة م لا تعلق اعتاق المريض
فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد
غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا
للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى تجب السعاية في الكل اذا استغرق
الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق م بخلاف
اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط ص فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا
سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه ثم معتق الراهن
حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته
م ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى فهي ما هو من باب التكليف سقط
به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة ص اى الغصب من
المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها ص اى الى الذمة م مال او كفيل فلا تجوز الكفالة
عن ميت الا عند وجود احدهما ص اى الكفالة لا تجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل م ولو لزمه الدين بصفات
الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي
فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى تترتب منها
حوائجه ولهذا بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى انتقاع اثر الكل والى حرية اولاده ولان المملوكية فانية بعد فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد
ص اي فانية في باب الكتابة وهو جواب عن سوال مقدر وهو انه لما ذكر ان ما يحتاج اليه الميت يبقى
بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والفرق الموجب
للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى
فعقد الكتابة فاجاب بان المملوكية تابعة

والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا م ويثبت الارث
سببها وهو مرض الموت فخ المرتد عن ابطالها فكذا اذا ثبت س اى الخلافة م تصافيما لا يحتمل الفسخ كتعلق
العتق به س اى بالموت واما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت
في الموصى به م فيكون سببا س اى التعليق بالموت سببا م في الحال س للعتق م بخلاف سائر التعليقات
لانه س اى الموت م كائن بيقين س فان قيل على هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن
يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين ا الاستخلاف كما ذكرنا و ٢ التعليق بامر كائن
لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يكون بيع المدبر و...
كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استوفيها صار التمتع
فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل س وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون
ما لا يحتاج اليه م قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها
لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص س لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء
الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه م فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل
موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا وكذا س اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة م قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب س
اى القصاص م مالا وهو يصلح لحوائج الميت فيصرف الى حوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه
واما العوارض المكتسبة لى اما من نفسه واما من غيره اما الاولى فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل في ديانة الكافر س اى اعتقاده م في حكم لا يحتمل التبدل س كعبادة
الصنم مثلا م باطل فلا يكون للكفر حكم النفي اصلا س بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يقع منهم
م واما في حكم يحتمل فدافعة للتعرض فقط عندنا س في س اى ديانته دافعة للتعرض لم القول عليه اتركوهم وما يدينون
م فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند الشيء يحد

فى دافعة له س اى للتعرض م ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان خطاب
اعلم ان الاستدراج تقريب الله العبد الى العقوبة بالتدرج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام
الدنيا فيهم تخفيفا للكفر في الحسي تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة
العليل عند الياس فصورة التخفيف والاهمال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي تو هم الاهمال كما نطق به
الحديث وهو قوله عليه امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال تع سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملى لهم ان
كيدى متين وقال انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال تع نوله ما تولى م فيثبت عنده س
اى عند ابى حنيفة م تقوم الخمر والخنزير فالضمان باتلافهما وجواز البيع وغيرهما وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى فيه
اى في نكاح المحارم م ثم اسلم يكون محصنا س فان العفة عن الزنا شرط الاحصان المقذوف فعند ابى حنيفة
ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا م فيحد قاذفه ويجب النفقة س اى في نكاح المحارم م ولا يفسخ س اى
نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين م الا ان يترافعا س ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم و
ثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله م لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ
فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض س تقريره ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا اى في الاحكام التى يصلح ديانتهم دافعة لها لا ابتداء ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا
فاذا عرف هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان م ولا
يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه س هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا
على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تع واخذهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان
ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع
كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حلها في شريعة ادم عليه للضرورة ثم نسخ في شريعة
نوح عليه فارتكاب المجوس ذلك ارتكاب ...

اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم
وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا م فان قيل ديانتهم ليست
حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته
لا ترث بالزوجية س اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب
حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما مندرجان
تحت شيء هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية م فلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان في
ليس فيه الا دفع دليل الشرع ع وهو س اى التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان س اى احصان
المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف م فلا يكون في اثباتهما س اى اثبات التقوم والاحصان مع اثبات
الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف س وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم
لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك م واما النفقة فانما تجب دفعا
للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا الاكل منهما ليس
في نكاحها كالوارث الآخر س جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتوضيحه ان ارث البنت
التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر اى البنت التي ليست زوجته فتكون متعدية منهم م واما عندهما
فكذلك س اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على قولهما فكذلك م ايضا س اى ديانتهم دافعة
والدليل الشرعي في احكام الدنيا م الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا كما في الخمر بل كان ضرورة اذ في
شريعة ادم عليه السلام حل نكاح الاخت من بطن واحد س اى نكاح المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام حكما ضروريا
اذ لو لا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن
جائزا في شريعة ادم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج
كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق
دفعة والولدان من بطنين مخلوقان

من ما ثبين انه فيقاد فيتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الفروع تنقطع
في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى
هذا يكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا مثبتة لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصور دليل الشرع عنهم بقي الحكم
على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصور دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت
هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان فلا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم م وايضا حد القذف
يندرئ بالشبهة س اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف
بها فقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب
الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا م ولا تجب النفقة ايضا س عطف على الحكم
المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف م اما على الدليل الاول فظاهر س
وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة م واما
على الثاني س وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة م فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب
به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية س فالحاصل ان المراد بالشبهة لا درء حد القذف شبهة عدم
صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا م والجواب س اى جواب بحث عدم وجوب
النفقة م انها لدفع الهلاك س فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل بانها
دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة تكون متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع
لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله
م وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة لدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا س اى لا يصلح عذرا وهو عطف
على قوله واما جهل لا يصلح عذرا م لكنه دونه س اى دون الجهل الاول م كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى
واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما الزمناه
والزامه فلا يترك على ديانته فيلزمه

جميع احكام الشرع م والجهل الباغي فانه يضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط
محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع س اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا
والقتل حق س فلا يكون مانعا من الارث م وكذا ان قتل عادلا س اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا
م لانه حق زعمه ولانا نسقطه عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة م وجه فلا يملك
ماله لكن لا يضمن بالاتلاف س كما غصب مال غير معصوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما
اذا اتلف يجب عليه الضمان والظالم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض
م والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا س فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه م والقضاء بالشاهد واليمين س اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان م او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي س على مذهب سعيد بن مسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة م والقصاص في القسامة س فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين
يمينا عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك رح يقضى بالقود ان كان الدعوى
في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث
وحديث العسيلة من المشاهير م او الاجماع كبيع ام الولد س فان اجماع الصحابة رض انعقد على بطلانه
م حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه س يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي
في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م واما الجهل يصلح
شبهة س عطف على النوعين المذكورين في الجهل م كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح س اي غير المخالف للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع م او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به س اي بالوضوء
زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء م ثم قضى الظهر س بناء على هذا التذكر م ثم صلى المغرب على
ظن انه جائز س بناء على جهله بفرضية الترتيب م يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه س فلا يعتبر جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر

عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية
يزعم اداء المغرب ان عصره جائز لما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب
قضاء العصر م وان لم يقض الظهر فصلى المغرب على ظن ان الظهر جائز لم يجز العصر س اي ان صلى الظهر بلا وضوء ثم
العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ثم يجب العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمثل المستشهد بها الاول لا الثا
م واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد س فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا
المحتجم اذا ظن انه افطر فاكل فلا كفارة عليه س لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة
اذ من الكفارات ما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المثل السابقة م ومن زنى بجارية امه او ابيه او امرأته
فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في الحد س حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة م لا في النسب
والعدة س اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطي بشبهة م وكذا حربي اسلم
فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة س اي لا يحد لان جهله يكون شبهة م لا ان زنى ذمي س اي زنى حربي
اسلم فان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان م او شرب ذمي اسلم س اي يجب
الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء
الحد م واما جهل يصلح عذرا س هذا هو النوع الرابع من الجهل م كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل
خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء س فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة
استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلعم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس م وقصة تحريم الخمر س اي
لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله ان اخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون مال
الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا م فاما

اذا انتشر في دارنا فعدم التبليغ ممن جهل منا لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمران او تيمم وكان موجودا
مأذون س اي يكون عذرا م حتى ان تصرفا لا يقع س اي عن الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن
الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي م وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار
س اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يقع تصرفهما وكذا جهل
المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع
بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما
للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل
خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر ولا يكون سكوتها
رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها
باحكام الشرع ليس بعذر م لان الدليل مشهور في حقها وفي حق الامة خفي س لان خدمة المولى تشغلها
عن التعلم فالدليل خفي في حقها فيعذر بالجهل م ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك
س هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل ونحوه في ان البكر تريد الزام الفسخ على
الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل
عدم اصلي فصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع
لا سيما بالمسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء م حتى يشترط القضاء ثمة لا هنا س تفريع على ان فسخ
النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر م ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر
والسكر بدواء س كالبنج والافيون م وبما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما
يحل س اي المثلث م بشرط ان لا يسكر

فالسكر يعني السكر بالحرام فيحد به س اي بالسكر من المثلث م وهو س اي القسم الثاني من السكر
لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح
كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان
يقول اللهم انت ربي انا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره فاذا اقر بما يحتمل الرجوع
كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف
وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا فحده اختلاط الكلام س اي حد السكر والمراد به الحالة
المميزة بين الصحو والسكر م وزاد ابو حنيفة به ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو
ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط
باللسان ولا يعتبر دلالته س اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد
هازلا م ولا يشترط كونه س اي كون الشرط وهو المواضعة م في نفس العقد س بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد م وهو س اي الهزل م لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار
الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها س اي في الاختيار والرضى م وهي اما من الانشاءات
او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاء فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله كالبيع والاجارة فاما
ان يتواضعا في اصل العقد س اي يجري المواضعة قبل البيع بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد
البيع فان اتفقا على الاعراض س اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا على
الجد م صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما فان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما س
اي للمتعاقدين م مؤبدا الرضا بالمباشرة لا بالحكم س هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع
بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد س كما في خيار المؤبد م لكن لا الملك
بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم س هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت
في البيع الفاسد م فان نقضه احدهما

ينتقض وان اجازا في الثلث جاز س اى ان اجازا في ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة اى ينقلب جائزا
المفسد وعندهما لا ينعقد الاجازة بالثلثة فكما اجازا جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان اجازة
احدهما م لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما م وعندهما لا شرط في الثلث وان اتفقا على
ان لا يحضرهما شئ س اى لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا م او اختلفا في
الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة حملا على العقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم يتصل
به س اى بالعقد م لا عندهما س اى لا يصح العقد عندهما م فاعتبر العادة س فان العادة تحقيق المواضعة المتكن
م على ان المواضعة اسبق قلنا الآخر ناسخ س اى الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يحضر
على المواضعة واعلم انه بقى بالقسمة العقلى قسمان لم يذكرا وهما ما اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شئ وبنى احدهما
وقال الاخر لم يحضرنى شئ فعلى اصل ابى حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء م و
اما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما او احدهما
بطلانه في العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وفيه جد في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف س اى اصل
العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد
واما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف
يلزم فساد العقد كما يجيء في المتن م واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق
لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل ثمه لا يمنع صحة العقد يمكن ثمه لا ههنا وان الهزل باحد الالفين شرط
لا طالب له فلا يفسد س انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر
وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمل حملا خفيفا او كونه لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الكلام في

ان يتلفا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا طالب هنا للمواضعة وعدم الطلب اسقط
بالرواة عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله م واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب
لا يحتمل التراخي والرد لاحتمال خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد
لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان او على البناء فالف والفرق لابى حنيفة بين هذا
وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط س لكن النكاح لا يفسد بالشرط م وعلى انه لم يحضرهما شئ او اختلفا ففى رواية
محمد عن ابى حنيفة المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به س اى بالثمن م وفى رواية
ابى يوسف عنه الفان قياسا على البيع وفى جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر
المثل اجماعا وعلى انه لم يحضرهما شئ او اختلفا ففى رواية محمد عنه مهر المثل س لان الاصل في رواية محمد بطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر ولذا في المواضعة في جنس المهر
المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى م وفى رواية ابى
يوسف به المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن
دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففى الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
الحضور اما عند ابى حنيفة فلترجح الايجاب س اى ترجح العقد على المواضعة م واما عندهما فلعدم
تاثير الخيار س فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل
وعند ابى حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فلذا في مسئلتنا على كلا المذهبين م وكذا
في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا س اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد
عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في مثل الامور
فيثبت المال ضمنا لا قصدا فلا

يوثر الهزل في وجوب المال م وعندهما يجب حسبما تواضعا عليه على ما بينا واما تسليم الشفعة فيبطل طلب المواثبة يكون

عن طلب الشفعة فهو سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وتعليله لانه من جنس ما يبطل بالخيار س حتى لو قال سلمت

الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الابراء س اى يبطل ابراء الغريم

هازلا لما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة

المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه

استخفاف فيكون بمنزلة العقل الا بما هزل به س اى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي

تكلم بها هازلا غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا

نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا

فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي س ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السفه س وهو خفة

يعتري الانسان فيبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع م و

اتباع الهوى وخلاف دلالة العقل واما ما قال م وحد لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان

الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله

بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية

ونظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او ذميمة م وهو لا ينافي الاهلية ولا شيا من الاحكام واجمعوا

على منع ماله عنه في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا يتعلق به

سن الحرية عند تعليل الاثار فيسقط المنع س وهو خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة

واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة م واختلفوا

في حجر السفيه فعندهما يحجر لان النظر واجب حقا له للدين فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها

س كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن في غاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وهو مرتكب الكبيرة

و اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه م و

قياسا س عطف على قوله حقا له م على منع المال والتصاحي العبادة لاجل النفع فاذا صارت فرد الحجر فيها

ان لم يحجروا اسرفوا فيركبهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار

ولا فلس له فيعتق في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في

سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فتحير عن مكابدة الم هجرها وكان في الفقر و

المتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه

ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاؤه في الدرس

يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن النخاس انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على

مرقبه ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول ورجع

الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع ليتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف فنونه

فاخذ ينتف عثنونه م وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند

ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم س اى صادرا عن علم ومعرفة م لم يكن

سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في عقوبة صاحب الكبيرة واما حجر س اى حجر

السفيه بطريق النظر م اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته العبارة والاهلية نعمة اصلية اليد في

وانه فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر س اى عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله م يلحق في

كل حكم الى حجر كان فيه الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره س اى المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت

جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر

في عدم الحاقه بالصبي في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق هذا الحكم بالمريض

فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى

هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو موسر وقبضه كان

شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين

قبضه وجعل في هذا الحكم منزلة المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن والقيمة بالعقد
في الضرر عليه وهو في ذلك الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شي لا يسلم له انه شي من سعايته فيكون السعاية
الواجبة على العبد للبايع م وعند الحجر عندهما س اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب
السفه فيحجر بنفسه س اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي لم عند محمد وفي حجر القاضي عند ابي يوسف
واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجي امواله س التلجية في المواضعة المذكورة مفصلا م ببيع او اقرار
فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع غرمائه وان لم يكن سفيها س متصل بما قبله وهو قوله فيحجر م واما ان يمتنع عن
بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ابلغ الاهلية ولا يوجب
شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يخفف الصوم
وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين والتسمية بالصدقة
للعلم افادة التحتم على ما مر س اي في فصل العزيمة والرخصة م واما ثبوت هذا الحكم س اي القصر في السفر
اذا اتصل بالوجوب س اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا
لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر م ولما كان السفر باختياره قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصايم
لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه س اي الصايم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة
م واذا افطر ثم سافر لم تسقط س اي الكفارة س بخلاف ما اذا مرض م والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر
حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري م واحكام السفر
تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة س والسنة المشهورة ما روي عن علي واصحابه رض
انهم ترخصوا برخص المسافرين وراءهم

القرآن والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس
وان كان نحو العلة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع س اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر
م وهذا رفع س اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع م وسفر المعصية
توجب الرخصة وقد مر س اي في فصل النهي م على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في المصر او الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل عيرا فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا
السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه س فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص
المنوطة بزوال العقل م وقوله غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق
س تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة لمن ينشئ سفر المعصية فجعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن
اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل معناه غير طالب للميتة قصدا
اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دفعا للضرورة ولا عاد حد سد جوعته او
لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يرفع بها جوعه م ومنها الخطاء س وهو ان يفعل
فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد
به الانسان فوجد قصد غير تام م وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ولم يجعل
عذرا في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح مخففا لما هو صلة لم يقابل
مالا ووجب بالفعل وهي كالدية س انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في
المتن لانه جزاء كامل م ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما يتردد بين العبادة
والعقوبة اذ هو جزاء قاصر س الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة م ويقع طلاقه عندنا الا
عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر
لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ

مقامه لا مقام اليقظة والرضا فيما يبتني عليهما كالبيع اذ لا حرج في ذلك اهـ س تعريض ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال
صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان
بها لقوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا
لكن هذا الامر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول
فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو
والغفلة الا نادرا فكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة
ولم يعتبر انه ربما يسهو وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة
حتى ابطلنا عبارات النائم ولم نقم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج
في درك اليقظة والرضى ولا احتياج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل في الامور الخفية التي يتعذر الوقوف
عليها ان يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة
والرضى دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ
مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى م عطف على قوله ويقع طلاقه قوله م واذا اجرى البيع على لسانه س اى لسان
الخاطئ م خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي هو من غيره فالاكراه س هذا هو القسم الثاني من
العوارض المكتسبة م وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار
واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي
الاهلية ولا الخطاب لان المكره مبتلى اما فرض س كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م او مباح س كما
اذا اكره على الافطار في نهار رمضان م او مرخص س كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام س كما
اذا اكره على قتل مسلم بغير حق م حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار س اى لا ينافي الاختيار م لانه
حمل على اختيار الامور واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم
عن فعل الفاعل لعدم الاختيار س الاكراه

عند الشافعي اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق م هذا اما ان يكون عذرا واما لم
الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ اى الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر م والعصمة
تنتفي دفع الضرر بدون رضاه س اى رضا الفاعل م ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا
يبطل فيبطل الاقوال كلها س لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان
غيره م فيضمن الحامل الاموال س اى اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن
فيجعل الفاعل آلة للحامل م وان لم يكن عذرا لا يقطع س اى الحكم عن فعل الفاعل م فيجب الراى ويقتص
القاتل المكره هي وانما يقتص الحامل بالتسبيب م جواب اشكال وهو انه لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل
يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب
بان الحامل انما يقتص بالتسبيب م وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا س اى الحكم عن فعل الفاعل
م فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه س يتعلق
بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي في الايلاء م لا اسلام
الذمي به س اى بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال
كلها م والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء وعندنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض
هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا س اى صيرورة
اختيار الفاعل كالمعدوم م لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك س اى كونه الآلة نسب
الى الحامل والا س اى ان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل م بقي منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل
ذلك س اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع م فان كانت س اى الاقوال
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها س اى الاقوال التي لا تنفسخ م تنفذ
مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط س عطف على قوله مع الهزل م وهو ينافي
الاختيار اصلا س اى ينافي اختيار

الحكم اصلاً اما اختيار السبب فحاصل في الخيار م فلان يتقيد س اي الاقوال التي لا تنفسخ م بالاكراه اولى

س وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان

اما في الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان

الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار

اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في

الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع

في الاكراه م واذا اتصل بقبول المال س اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق بلا

مال لانه س اي الاكراه م يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه س

اي على المال م كما في خلع الصغيرة س فانه يقع الطلاق فيه بلا مال م بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة

فان الرضى بالسبب ثابت س اي في الهزل م دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال

في الخلع بطريق الهزل م كما في خيار الشرط في جانبها س اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها

المال واما في جانبه فلان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه

معاوضة في حقها م واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على

الرضى كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره فيها سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل

على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك س اي كون الفاعل آلة للحامل م كالاكل والشرب والزنا

فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبدل المحل

خلاف الحامل وفيه بطلان الاكراه كالمحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو

جعل آلة يصير محل الاحرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم والتسليم يقتصر عليه لانه اكره على تسليم

البيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا س فان البيع يصير غصبا

م والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك

س اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل م لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمل س فان اصل ان

اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل هذا معنى قوله

لكن الاتلاف فعل يحتمل م فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل س لانه من حيث انه اعتاق يقتصر

على الفاعل م وان لم يلزم منه التبدل س اي وان لم يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية م يجعل آلة كاتلاف

المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب

الجناية عليه فقط س اي على الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط م لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه

بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والمحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تحتمل

الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما فيه سواء س اي الفاعل والمقتول

واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا جرح الغير س اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل

لا يحل له الجرح م لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده

ولا الزنا لما فيه من القتل معنى س فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه عن الغير في

هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا م وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها

لان الاستثناء من الحرمة حل س وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه م حتى ان

امتنع اثم لا بغير الملجئ س اي لا يبيحها غير الملجئ م لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما

في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي

تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة

من هذا القسم اذ ليس فيه قطع النسب بخلاف زناه س اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يرخص لها

فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب

بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب م ولكن يرخص زناها بالملجئ لا بغير الملجئ للشبهة

ويحد هو س اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ

يكون زنا ما مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير الملجي ويكون زنا ما شبهة الرخصة واما

في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه اي فانه يرخص بالملجي

وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمته لا يحتمل السقوط وحرمة

تحتمل السقوط لكنها لم يسقط وهو حق الله ووجب الضمان

لوجود العصمة والله ولي العصمة

والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تم الكتاب بعون الملك الوهاب

على يد العبد الضعيف

المحتاج الى

رحمة ربه

اللطيف

محمد بن ابرهيم بن محمد

غفر الله له ولوالديه ولمن

قال امين يا رب العالمين ويا ناصر الناصرين

برحمتك يا ارحم الراحمين

ووقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة

الشريفة وقت الضحوة الكبرى من يوم

الجمعة ثاني عشر من الشهر المبارك

ربيع الاول سنة ثمان وعشرين وثمانمائة

الهجرية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور ...
كفى عبده

قال الفقهاء الواجب على الكفاية ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد لها ان يحفظ الدين باذلال اعداء الله يحصل بجهاد من يتم صادرا من البعض كان او الكل والواجب بالعين ما لا يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله بل مع صدوره من شخص معين كالصلوات الخمس فان الغرض منها قهر النفس الامارة وتحصيل ملكة الخضوع لخالقها وانما يحصل ذلك للمكلف اذا باشرها بنفسه ولذلك لم يقبل النيابة وحكمه انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض اذ لو وجب على كل واحد لكان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقا فكلية الكبرى ممنوعة اذ النسخ يجب ان يكون بطريق شرعي متراخ ورفع الحكم هٰهنا ليس كذلك بل رفعه بطريق عقلي لان المقصود منه يحصل بحصول الفعل مطلقا فانتفاؤه لانتفاء شرطه اعني تعدد المقصود ولو تعالى شرح ض

عصفور قزل [illegible]

صوفان [illegible] ... الوليد

... بايان [illegible] ... الشتغال نافع [illegible]

[illegible]

والمعتوه المعترض على الاهلية سبعة عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والمرض والحمل وهو ازدياد قام والسكر والهزل والسفه والسفر والخطأ والاكراه

والمقعد من لا يقدر على القيام والمفلوج من ذهب نصفه وبطل عن الحس والحركة والاشل من شلت يده والمسلول هو الذي به مرض السل وهو عبارة عن اجتماع المدة في الصدر وتقيئها وقوله صار طبعا مع طباعه يعني في حين ان لا يكون مرض الموت فيعتبر تصرفه من جميع المال فلو صار بعده لكن صاحب فراش انه كمرض حادث فيعتبر تصرفه من الثلث كما لو تصرف عند ما اصابه ولو صار صاحب فراش وعاش ايام لا يخاف منه الموت ولذا يتداوى فيلحق بمرض الموت

والمعتق وزيد [illegible] ولدت جارية امرأة يعتقدا على ملك [illegible] فولدت منه ثم استحق الوالدة ... الولد المغرور حر بالقيمة بالاجماع ولا خلاف ... على الاب الا ان عمر بن الخطاب قال ان كان الولد غلاما فعلى الاب غلام مثله وان كان جارية فعليه جارية مثلها وقال علي بن ابي طالب عليه قيمتها واليه ذهب اصحابنا [illegible]

والمغرور المقر [illegible]

[illegible] ... قبلهم وان كان ... الصبي ... [illegible]

[illegible]

للصداع لادن شاه دانه سعفد کتلک
قدقه وولکی برابر الاسن دی لرینی ایدوب صق
لوسن صکره مجموعنی تاوه اچنده از جق زیت
یغیله قدشدرسن بائه یاقه لاسن اوج کون طورسه
شفا اوله مرسانم

قود نمکنی سحق لاسن صوغوک بکوکه یا غیار
قدشدرسن اوک اچنده اوچ قدسشر
زحمت اولنا یوم دُرتا سن درت
پنجشنبه کونه اوچ کونا طورسه شفا اوله

قد ولد محمد بن علی در یولو ۲ اللیله الرابع عشر من شهر جمادی الاخر
سنه ثلث وثلثین وتسعمائه

قد ولد لوسی علی در یولو ۲ اللیله السادس عشر شهر ربیع الاخر
سنه تسع وثلثین وتسعمائه

غزل سلطان سلیم

بملک عشق کر ننهم ز شرق و غرب خراج
بشه سپاه غم نیست باکم از طلاج

رسیده از کرم عشق دولتم جابی
که همت ز آفاقلیم سبعه گیرد باج

برای تخت جهان فنا چه فکر کنم
هر آنکه تخت بود تخته و فتح و نصرت تاج

بود ز کوه مردوای تبع لشکر من
نیم بهمت عالی بهیچ کس محتاج

به درد مندی واندوه خو گرفته دلم
بلا و درد مرا کو مکن طبیب علاج

سلیم کوه بلا وحسود خسته حرص
معین است چه باشد به پیش کوه زجاج

ولـه ایضا

لشکر از تخت ستنبول سوی ایران تاختم
سرخ سر را غرقه خون ملامت ساختم

شد غلام همتم از جان و دل والی مصر
تا لوای خسروی بر نه فلک افراختم

کرد از ملک عراق این مژده آهنگ حجاز
چنگ نصرت را چو در بزم ظفر بنواختم

ماوراء النهر از تیغم شده غرقاب فتنه
چشم دشمن را ز کحل اصفهان پرداختم

آب آمد از سر هر مو روان شد خصم را
شد عرق ریز از تیغم چون نظر انداختم

شاه هند از لشکر فرزانه ام شد پیل مات
بر بساط ملک چون شطرنج دولت باختم

ای سلیمی شد بنام سکه ملک جهان
تا چو زر در بوته مهر وفا بگداختم